حوارات لقرن جديد

آفاق فلسفة عربية معاصرة

الدكتور
أبو يعرب المرزوقي

الدكتور
طيب تيزيني

دار الفكر
دار الفكر المعاصر

محمد الحبيب المرزوقي (أبو يعرب)

- مواليد بنزرت ١٩٤٧م
- إجازة في الفلسفة جامعة السوربون ١٩٧٢م.
- دكتوراه الدولة ١٩٩١م.
- أستاذ الفلسفة كلية الآداب – جامعة تونس الأولى.
- مدير معهد الترجمة (بيت الحكمة – تونس.

من مؤلفاته:

- مفهوم السببية عند الغزالي ١٩٧٩م
- الاجتماع النظري الخلدوني ١٩٨٣م
- الإبستمولوجيا البديل ١٩٨٦م
- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ١٩٩٤م
- آفاق النهضة العربية ١٩٩٠م
- العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني ٢٠٠٠م
- وحدة الفكرين الديني والفلسفي– دار الفكر – ٢٠٠١م
- تجليات الفلسفة العربية – دار الفكر – ٢٠٠١م

طيب تيزيني

- دكتوراه في الفلسفة
- مواليد حمص ١٩٣٤
- أستاذ بجامعة دمشق
- عضو اتحاد الكتاب العرب

من مؤلفاته:

- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط.
- حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث (الوطن العربي نموذجاً).
- من التراث إلى الثورة (حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي).
- روجيه غارودي بعد الصمت.
- الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى.
- من يهوه إلى الله (١ – ٢).
- مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً.
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.
- من الاستشراق إلى الاستغراب الغربي.
- في السجال الفكري الراهن.
- فصول من الفكر السياسي العربي المعاصر.
- على طريق الوضوح المنهجي.
- الإسلام ومشكلات العصر الكبرى.

بسم الله الرحمن الرحيم

آفاق فلسفة عربية معاصرة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي
الدكتور طيب تيزيني

آفاق فلسفة عربية معاصرة

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

دار الفكر
دمشق - سورية

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٤٨٣,٠٣١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-953-2
الرقم الموضوعي: ٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة
السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: آفاق فلسفة عربية معاصرة
التأليف: د. ابو يعرب المرزوقي / د. طيب تيزيني
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت
عدد الصفحات: ٣٣٦ صفحة
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب. (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى
جمادى الأولى ١٤٢٢هـ
آب (أغسطس) ٢٠٠١م

المحتوى

كلمة الناشر

ونتساءل!!

أنحن - في سعينا للنهوض من عثراتنا التي توالت وتنوعت وطال أمدها بحاجة إلى فلسفة؟!

أسوف تمهلنا سياط الأحداث التي تلهب ظهورنا، ونزيف الدم الذي تنهمر به جراحنا، وفداحة التمزق الذي يحيق بصفوفنا، وذهول الضياع في متاهتنا، وجراثيم الفساد التي تنغف بها أجسادنا، وزخم الطوفان الهادر من حولنا؛ محطماً كل الحدود والسدود والحواجز وسائر القيود، رافعاً شعارات العولمة والمعلوماتية والاتصال..

أسوف يمهلنا ذلك كله، تاركاً لنا الفرصة كي نخلو بأنفسنا، ونضمد جراحنا، ونلملم من بين الركام أشياءنا ومتاعنا بحثاً عن البوصلة الضائعة؟!

ألسنا إلى الفعل والحركة أحوج منا إلى القول والتأمل والنظر؟!

أليست الفلسفة والتفلسف مصطلحاً مداناً في العرف الاجتماعي، الذي ينزع إلى استباق النتائج في (الما بعد)، ويعاف البحث عن الأسباب والمقدمات في (الما قبل)؟! وفي العرف السياسي الذي يرى فيه نوعاً من اللهو، وفي العرف الديني الذي يعده نوعاً من الزندقة.

ولكن!!

أنى للإنسان أن يتحرك بلا هدف؟! وما مآل حركته الانفعالية إن لم يجب قبلها عن أسئلة الفطرة: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ ومتى؟ ولماذا؟!

وهل الفلسفة إلا الإجابة عن هذه الأسئلة؟!

وهل تحرك إنسان الحضارة العربية الإسلامية الأولى من دون هدف واضح أو أنه حدّد هدفاً استنار في ذهنه فانطلق إليه بكل جوارحه؟!

ألم ينشئ العرب المسلمون فلسفة مميزة منسوبة إليهم تاريخياً وحضارياً، طوروها إثر اطلاعهم على الفكر الفلسفي اليوناني، ثم أضاعوها إثر هجمات المغول والصليبيين والمستعمرين الغربيين، ففقدوا بضياعها مقومات الحضارة، والقدرة على النمو؟!

وإنهم اليوم، في ظروفهم القاسية الراهنة، لأحوج ما يكونون إلى استعادة السؤال الفلسفي المبدع، لارتياد (**آفاق فلسفة عربية معاصرة**)، لها في تراثهم جذور راسخة، ولهم في التجارب الفلسفية للأمم من حولهم مصادر غنية.

وهذه هي محاولة المفكرَيْن الكبيرين، في هذه الحوارية الهامة، يتفقان حيناً ويختلفان أحياناً، ليقدحا زناد الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، من أجل إنتاج فلسفة عربية معاصرة متميزة، تتيح للإنسان العربي أن يتقدم بخطى ثابتة على هدى وبصيرة.

القسم الأول

المباحث

آفاق فلسفة عربية معاصرة

نحـو فلسـفة عربية متميزة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

فاتحة:

يشترط السعي إلى تأسيس فلسفة عربيـة مميزة عـلاج مسـألتين عامتين تتقدمان عليه تقدم الشرط على المشروط:

١- ما شروط وجود الفكر الفلسفي عامة دون نسبة إلى أمة بعينها أو حقبة تاريخية محددة؟

٢- ما الصفات التي تجعل الفلسـفة منتسبة إلى أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات فتكون يونانية أو عربية أو ألمانية أو سكسـونية إلخ...؟

ولما كنا نريد للحل أن يكون عاماً فلا ينحصر في حالـة الحضارة العربية وحدها حتى يكون ما نصل إليه قانوناً كلياً، فإننا

سنعتبر وصف الوضعية الفلسفية العربية بمجرد بداية تمثل حالة خاصة، أو عينة ندرسها لحل المشكلين المطروحين والمشروطين في حل قضيتنا: **تأسيس فلسفة عربية متميزة**. ثم نعكس فنبحث عن شروط التميز الذي نبتغيه للفلسفة العربية تسليماً بأنها موجودة، دون أن تكون متميزة بخصائص تجعل المرء قادراً على المباهاة بها عند مقارنة إبداعاتها الفكرية. ذلك هو الشرط الذي يجعل بحثنا في مسألة الفلسفة العربية بحثاً فلسفياً، وليس مجرد حديث إنشائي ومذهبي حول مطلب قومي ليس له من الكلية ما يجعله جديراً بالعلاج الفلسفي.

ولنبدأ إذن بتحديد المقصود بالفلسفة العربية. فهذا التصور ينسحب على لحظتين منفصلتين من تاريخ فكرنا نصفهما عادة بالفكر الفلسفي العربي، إما لكونه فكراً فلسفياً نقل إلى العربية أو لكونه فكراً فلسفياً من إبداع العرب والمسلمين باللسان العربي المبين:

١-الأولى امتدت من بدايات بلوغ البحوث الكلامية واللغوية مرحلة السؤال الفلسفي ولقائها مع الفكر اليوناني وما صاحب هذا اللقاء من حركة ترجمة للفلسفة والعلوم اليونانية (من نهايات القرن الثاني للهجرة) إلى غايات عصور استقلال الحضارة العربية الإسلامية، أعني إلى سقوط الحواضر العربية المشرقية (دمشق والقاهرة) والمغربية (غرناطة وتونس)، وفقدان اللغة العربية سلطانها في العالم

الإسلامي الذي عادت لغات شعوبه لتصبح بديلاً منها، وخاصة الفارسية والتركية والأوردية (إلى بدايات القرن التاسع للهجرة تاريخ وفاة آخر فلاسفة العرب: ابن خلدون) .

٢- الثانية امتدت من بداية النهضة في مفتتح القرن التاسع عشر، وما تزال جارية إلى الآن دون أن تحقق الوصل مع اللحظة الأولى أو تتمكن من القيام المستقل. وقد بدأت بحركة الإحياء الحضاري والتحرر من الاستعمار، وبعث ثمرات المرحلة السابقة مع محاولة التمكن مما حصل في العالم بعدها إلى حدود النهضة العربية الإسلامية لكنها ما تزال دون المستوى المرضي: وذلك هو ما يعلل طلبنا شروط تميزها.

لذلك كان الفكر الفلسفي العربي الحالي - وله من هذا الوجه تميز بمعنى صفات تجعله غير غيره دون أن يكون القصد بالتميز الحكم القيمي الذي يفيده المفهوم- مؤلفاً من حركتين تتعلقان بهاتين الحقبتين موضوعاً للفكر وزاوية نظر له. وكلتا الحركتين مضاعفة:

أولاً: حركة الإحياء أو البعث التي تسعى إلى نفض الغبار عن حصيلة التجربة الفلسفية العربية الأولى مع التخلص من حصر مفهوم الفلسفة في معناه الاصطلاحي المقصور على المنتسبين إلى المدرسة اليونانية بفرعيها المشائي والأفلاطوني. ومعنى ذلك أن اسم الفلسفة الذي كان شبه عنوان فرقة من بين الفرق عرفت بضرب من التفكير يعتبر أجنبياً، صار يطلق على الأنشطة الفكرية التي لا تقتصر على المدونة الفلسفية بالمعنى التقليدي، كما نجدها

عند الأعلام المشهورين من الكندي إلى ابن رشد. فقد أصبح الاسم شاملاً كل المنظرين (الجذريين) بحثاً عن المبادئ العليا في جميع العلوم دون حصر في ما ينبني على الطبيعيات الفلسفية: مثل علم أصول الفقه، أوعلم أصول النحو، أو علم أصول الدين إلخ... فشمل بذلك العلوم التي نعتبرها اليوم من العلوم الإنسانية كعلوم الفنون الأدبية والتنظير اللساني والتاريخي والاجتماعي والقانوني: وجميعها كانت إما من توابع العلوم الدينية أو من أدواتها.

وقد مكن هذا التوسيع من اكتشاف أمرين مهمين كانا مهملين إهمالاً أدى إلى عدم إدراك إضافات الفكر العربي الإسلامي الأساسية (التي لم يدرك الناس فضلها وأسبقيتها إلا في العصر الحالي عندما تمكنت العلوم الغربية من تجاوز المقابلات السطحية بين إبستمولوجيا العلوم الطبيعية وإبستمولوجيا العلوم الإنسانية)، فضلاً عن إضافاته في مجالات الفلسفة التقليدية:

الأول هو اكتشاف مجرة جديدة تشملها المعرفة الإنسانية. وكادت هذه العلوم تكون شبه معدومة في الإبستمولوجيا الفلسفية التقليدية بحكم الطابع المعياري للفلسفة العملية التي تقصر المباحث الفلسفية العملية على الواجبات معتبرة ما عدا ذلك من الواقعات دون مرتبة الموضوعات الجديرة بالمعرفة الفلسفية (من جنس المدائن المنحرفة بمعنى المفهوم عند الفارابي). وهذه المجرة هي ما يطابق مجرة العلوم الإنسانية

التي كانت إما علوماً أدوات في العلوم النقلية أو علوماً غايات، بحيث لم تكن الثورة التي حصلت في الفكر الخلدوني من محض الصدفة[1] .

الثاني هو تجاوز المقابلة السطحية بين إبستمولوجية علوم الطبيعة وإبستمولوجية علوم الإنسان من خلال تجاوز الضرورة السببية التي تعتبر أساس الأولى، والحرية الخلقية التي تعتبر أساس الثانية، وهما تصوران بدائيان للمعرفة العلمية في الفلسفة القديمة (وكلا التجاوزين من مقومات المذهب الأشعري، وهما أساسا نقد الغزالي للفكر المشائي وللفكر المعتزلي)، بل ومن خلال اكتشاف البرزخ الرابط بين المجرتين الطبيعية والإنسانية أعني برزخ علوم الفنون الأدبية التي كانت أهم مدخل للدراسات الدينية عامة والقرآنية على وجه الخصوص فقهاً وعقيدة وأصولاً للأمرين في صلتهما بالدنيا وعلومها والأخرى وعلومها[2] .

---

(١) ليس من الصدفة أن تكون غاية البحث في هذه الهجرة الجديدة علماً رئيساً جديداً هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني اللذين لم يكونا علمين بسيطين، بل هما منظومة العلوم التي تتألف منها تقاريح العلوم المساعدة لعلم التاريخ وأهمها بدايات علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأناسة الطبيعية والتاريخية، وعلم الحضارات المقارن، والأديان المقارنة، وعلم اجتماع المعرفة، والعمل والتربية والسياسة والأخلاق، وعلم اجتماع اللسان والفنون الأدبية إلخ.... فمن الواضح أن العلم الأساسي في العلوم النقلية التي أوصلت إلى هذه النتيجة هو علم التاريخ. ذلك أن الظاهرة الدينية تاريخية بنصوصها وتاريخية بأحداثها وتاريخية بعلوم الأدوات اللسانية التي تحتاج إليها.

(٢) لعل أهم مجال للبحث في الحضارة العربية الإسلامية هو العلوم اللسانية والأدبية التي هي العلوم الأدوات الأولى في العلوم الدينية. لذلك كانت الدراسات القرآنية والفنون الأدبية هي المجال الوسيط أو البرزخ بين العلوم الطبيعية والعلوم=

وهذه الحركة مضاعفة. فهي تتألف من ممارسي الإحياء بالمعنى التعليمي المدرسي لا غير. وهو عمل قد يشارك فيه غير العرب مثل كل المستشرقين. وتتألف كذلك من ممارسي البعث بالمعنى الوجودي للكلمة. وهو عمل لا يمكن أن يقوم به إلا العرب أنفسهم، لكونه يتعلق بإحياء مدارس الفكر العربي، والالتزام بها مذاهب وسلوكاً التزاماً فعلياً لكونه يستعمل لحل مشكلات الحياة الحقيقية في المجتمع العربي الإسلامي: **مثل الاعتزال الجديد في بداية النهضة، ومثل الرشدية الجديدة منذ ردود محمد عبده على فرح أنطون، ومثل حركات التصوف الجديدة، وحركات الصحوة السياسية الدينية إلخ...**

ثانياً: حركة الاستنبات التي تسعى إلى توطين الفكر الغربي الحديث بكل أجناسه العلمية والأدبية والمجتمعية والفلسفية، بحيث إن مفهوم الفلسفة صار هنا كذلك ذا معنى شامل. فهو قد بات منسحباً على التصور الحديث للعالم ومنه الفكر الفلسفي باعتباره ذروة هذا التصور. وهذه الحركة مضاعفة كذلك. فهي تعني أولاً استنبات الفكر الغربي بالتدريس والتعليم المدرسي حصراً. وهذا أيضاً يمكن أن يسهم فيه غير العرب من معلميهم الأجانب. وتعني

= الإنسانية. وتتدرج قيمة هذا المجال في صلته بالفلسفة كلما كان بعد التأويل أكبر: فمن التأويل المحدود في الأشعرية إلى شبه عمومه في الاعتزال بتدرج الأمر لكي يصبح العلم كله تأويلياً في المدارس الشيعية الغالبة وخاصة المدارس الرافضية والقرمطية والباطنية عامة.

كذلك الالتزام الوجودي بهذا التصور، ومحاولة ممارسته في الحياة اليومية، لعلاج قضايا الحضارة العربية من منظور ممارسة السنن الفكرية والسلوكية الغربية الحديثة. وهذا أيضاً لا يمكن أن يقوم به غير العرب أنفسهم: فنجد الملتزم بالوجودية والماركسية والوضعية والذريعية في قبالة قضايا عربية إسلامية بسنن غربية مكيفة مع الوضع العربي إلخ...

وإذا كان فرع الإحياء وفرع الاستنبات بالتعليم المدرسي يحاولان حصر العملية الإحيائية والاستنباتية في مستواها الأكاديمي تقريباً، مكتفين بعرض ما يتوصل إليه البحث في المجالين متابعة للمضامين الفكرية بما هي مادة تاريخ أفكار تبقى في المكتبات والكتب وقاعات الدرس، فإن فرع الإحياء وفرع الاستنبات بالممارسة الحية أصبحا يمثلان قلب المعركة النهضوية ببعديها الحضاري والسياسي. فالصراع بين إحيائي السنن العربية الإسلامية ومستنبتي السنن الغربية، أعني بين التأصيليين والتحديثيين محوره الأساسي هو هذا التقابل بين بعث الحضارة العربية ببعديها النقلي (الذي صار بما أسلفنا منتسباً أغلبه إلى العقلي الأوسع) والعقلي بالمعنى التقليدي (أعني العقل الفلسفي التقليدي الذي كان مرفوضاً فصار مقبولاً لكونه أصبح منتسباً إلى ما يعتز به، حتى من كان يعيبه على أصحابه في عصرهم) واستنبات الحضارة الحديثة بجميع وجوهها "النقلي (= ما يخص الغرب بما هو غرب أعني

ما ليس كلياً من الخصوصيات الحضارية التي يحاول المقلدون محاكاتها ظناً منهم انها كلية لمجرد كونها صفات للغالب)" والعقلي أعني ما يشترك فيه جميع البشر.

وبذلك أصبحت المعركة السياسية والحضارية بين الأصلانيين والعلمانيين معركة حية وذاتية للحضارة العربية، لا تجري في الفكر وحده، بل في الساحات السياسية والاجتماعية، وأحياناً حتى في الساحات الحربية. فالحرب الأهلية العربية التي حميت منذ عقدين ليس مضمونها الحقيقي إلا موضوع الصراع بين هذين الفرعين من ممثلي الفكر العربي الإسلامي الحالي بأبعاده التي وصفنا. لم تبق معركة الفكر الفلسفي معركة أجنبية، إذ الفلسفة من حيث هي فلسفة (أو ما يقوم مقامها في حال عدم توافرها بشروطها) لم تعد موضع خلاف بين الفريقين، بل الخلاف يدور حول بعض ضروبها التي لا يقبل بها الأصلاني أو العلماني: الأول يرفض الفلسفة الملحدة، والثاني يرفض الفلسفة المؤمنة إلخ.. لكنهما كلاهما يفعل ذلك باسم الفلسفة وبصراحة. وإذن فالصراع حول الفلسفة صار هو بدوره فلسفياً. لم يعد أمر المواجهة بين الدين والفلسفة أمراً غير فلسفي أو غير ديني، بحيث يكون الأمران وكأنهما فاقدين للكلية، فيكون كل منهما شكلاً جزئياً يقوم خارج الآخر، بل هما صارا يلتقيان في ما هو فلسفي منهما: موضوع الخلاف والصراع الفلسفي الديني الحي الذي هو واحد فيهما معاً عندما ينظر إليهما في قيامهما المؤسسي المتجاور.

ويجمع بين اللحظتين أو التجربتين الفلسفيتين العربيتين الإسلاميتين الوسيطة والمعاصرة، برغم عدم التمكن من الوصل بينهما وصلاً حياً إلى الآن، جملة من الصفات المشتركة لعل أهمها صفتان جعلتا القول الفلسفي العربي الإسلامي ما يزال إلى الآن أقرب إلى القول الإنشائي الفوقي، ومن ثم إلى القول العقدي البعيد شديد البعد عن القول العلمي، لكونه لم يصبح ذا أثر يحدده الجدل الدائم بين الممارسة النظرية والممارسة العملية، (باستثناء ما **تم في مجال العلوم الإنسانية والأدبية لكونه قد حصل بصورة جعلت الممارسة النظرية تتطور بطبعها إلى أن تضع نفسها موضع سؤال فلسفي فتصبح ذات قول"مابعدMeta " ذاتي لها) :**

الأولى هي صفة الانفصال المعرفي بين القول الفلسفي وموضوعه من الممارسات النظرية والعملية. ففي الحالتين استعير القول الفلسفي وكأنه قول تام، لكونه لم ينشأ نشأة ذاتية خلال ممارسة النظر والعمل، وإذن فجعله ليس قولاً بصدد التحقيق من خلال جدله مع مضمون مستمد من الممارسات الفكرية التي يكون القول الفلسفي (مابعداً) لها إذا ما استثنينا ما حصل في بعض العلوم التي يسلم الجميع أنها من إبداع العرب والمسلمين عقلية كانت أو نقلية.

الثانية: هي صفة الانفصال الوجودي بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية. ففي الحالتين لم يكن ما يجري في المجتمع

الموضوع الحقيقي للممارسة النظرية وذا صلة بها وبما بعدها النظري (= الفلسفة)، بل الموضوعات الحقيقية التي يتعلق بها النظر تعامل وكأنها مجرد أمر بائد ينبغي التخلص منه، لتعويضه بما يماشي الفكر الفلسفي من الوقائع والمؤسسات والسنن المستوردة. فيصبح الفكر ذا موقف تسلطي لا يعلم الواقع ليعمل فيه على علم بل يغصب الواقع بما يتصوره واقعاً حقيقياً يطلب استبداله به نافياً المعطى الفعلي ليعوضه بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية بل مجرد المحاكاة والتحديث السطحي.

لذلك كان الفلاسفة في حالتي النهضتين الوسيطة والحالية من ذوي الموقف المتنافي مع شروط المعرفة العلمية لا فرق بينهم وبين رجال الدين: فعندهم جميعاً كان التصور متقدماً على المتصوَّر. وقد وصف ابن خلدون هذا الموقف بخصوص علاقة العلماء (أي الفقهاء خاصة وينطبق كذلك على الفلاسفة الذين كانوا في غاية النهضة الأولى فقهاء كذلك: خاصة والمقصود في ذهن ابن خلدون هو ابن رشد) بالسياسة. وهذا الوصف يكاد اليوم يكون صحيحاً على كل (المفكرين) العرب دون استثناء في علاقتهم بكل الأمور، بما في ذلك بأمر المعرفة العلمية فضلاً عن أمر الممارسة السياسية. فهم يتصورون (الأوهام) الإيديولوجية حقائق ينبغي أن تخضع لها المعطيات والممارسات وليس السياسية فقط، لكون الموضوع

المدروس ليس هو عندهم معيار النظرية الدارسة، بل العكس هو الصحيح. ذلك أنهم جميعاً يستمدون هذه الأوهام من الفلسفات الحاصلة، ولا يحصلونها من تنظير حي يتكون في ممارسة حية. والمعلوم أن الفلسفات جميعاً مثلها مثل كل نسق نظري إذا كان نظرياً بحق جعلت لصياغة ظروف وتجارب مختلفة. لكنهم يعممونها دون فحص ولا مقارنة مع المعطيات الجديدة التي يريدون إخضاعها لها مكتفين بمقارنات سريعة وسطحية تمكن من القول، وتحول دون الفعل. ومع ذلك فهم يعجبون من عناد (الوقائع) التي تتأبى على كل (تنظيراتهم) المزعومة.

فليست أفكارهم فرضيات قابلة للفحص والامتحان في ضوء التجربة، بل هي عندهم حقائق نهائية، بل هي كما قال ابن خلدون في علاقتها بموضوعها من جنس الأحكام الفقهية التي تفرض على الموضوع فرضاً: "**والسبب في ذلك (في كون العلماء من البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها) أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس (أي نفي التاريخية) ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وإنما يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ،ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة. إنما يتفرع ما في الخارج**

عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة. فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارهم على الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلية التي يحاول تطبيقها عليه. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم(...)"[1] .

* * *

وقد نتج عن الانفصالين المعرفي والوجودي في النهضة الأولى والنهضة الثانية غياب الشرط الجوهري الذي يجعل الفلسفة مع بقائها فلسفة، واتصافها بالصفات الكلية للقول الفلسفي تكون ذات نسبة محددة لأمة من الأمم ولحضارتها وعبارة عن أخص خصوصياتها أعني مقومات هويتها: وهذا الشرط ليس هو شيئاً آخر

---

(١) ابن خلدون المقدمة الباب السادس ص١٠٤٥ (دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٧م، ط ٣).

غير طبيعة الوعي الذي للأمة بهويتها ووعيها الذي هو أساس منزلتها في التاريخ الكوني ولب دورها فيه. ويمكن أن نسمي هذا الوعي بوجدان الهوية من حيث هي صلة بالمطلق. فعن تصور شروط النهضة العربية الإسلامية والرسالة التي حددت منزلتها في التاريخ الكوني ودورها فيه- باعتبار ذلك مضمون كل فلسفة ممكنة في بعدها الروحي الوجداني أساساً لما يصاحبه من نهضة في جميع المجالات القيمية ومنها المعرفة- تنتج ضرورة فهمنا تصور الأمة للهوية عامة ولهويتها خاصة تصورها الفريد من نوعه والذي منه ينبع كل مميز للفلسفة التي تستأهل أن تنسب إلى الأمة برغم كونها مع ذلك فلسفة لها صفات الكلية التي تجعلها صالحة للبشر جميعاً.

فلأول مرة في التاريخ الإنساني نجد أمة تنفي الهوية القومية الثابتة والمنغلقة. فالهوية في التصور العربي الإسلامي هوية مفتوحة في مستويات تعينها الخمسة تعيناً يحدد إنتاج القيم جميعاً(الجمالية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية) وحفظها وتبادلها واستهلاكها في المجتمع ككل وفي المؤسسات المناسبة لها (أعني الأسرة والمدرسة والمنشأة والدولة والمعبد). فالهوية الحضارية في هذا التصور هي إذن بنية (اصطناعية) أو حصيلة تاريخية تتميز بها الحضارات بما هي مشروعات تاريخية تتحقق خلال قيام الأمم بما تحدده رسالاتها في التاريخ الكوني على أرضية البشرية. إنها بنية تاريخية لا هيئة عضوية تتمايز بها الشعوب بعضها من بعض

بفضل التحديدات التي تفرضها صورة العمران (التصورية كما نحددها لاحقاً في أصناف تصور الوجود والعالم وتعينهما: الأسطورة والشعر والدين والسياسة والفلسفة وأشكال الدولة المناسبة لها) على الفضاءات أو مجالات حصول القيم أو النسخ الذي يجري في حياة العمران (المكان والزمان والسلم العمراني والدورة العمرانية والدورة الكونية): فهذه الأحياز هي المجالات التي يجري فيها الوجود الإنساني ويملؤها من حيث هو عين السعي الدائب من أجل تحقيق أصناف القيم بمقتضى الفطرة تحقيقاً يحصل خلال إنتاج القيم وحفظها وتبادلها واستهلاكها:

١- تحديد الفضاء المكاني بما يحصل فيه من تحقيق أصناف القيم: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم المكاني الذي تعين في قلب المعمورة، أعني خاصرة العالم أو وسطه ومنه أهمية مفهوم الوساطة عامة و الوساطة الجغرافية خاصة.

٢- تحديد الفضاء الزماني بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم الزماني الذي تعين في قلب الزمان الكوني أعني التوسط بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث، مع تضمن كل مقومات التاريخين القديم والحديث إرثاً من الأول واستعداداً للثاني. وهنا أيضاً نجد لمفهوم الوساطة نفس الأهمية والدور. فهو زمان له خاصيات الزمان القديم وخاصيات الزمان الحديث أعني خاصيات الوصل التام والدائم بين الأبعاد الدينية والأخروية تمثيلاً للقديم والثابت والأبعاد السياسية والدنيوية تمثيلاً للحديث والمتغير.

٣- تحديد الفضاء السلمي (=سلم الرتب في المجتمع) بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم السلّمي الذي تعين في الحركية الاجتماعية للأوضاع والمنازل والرتب والأدوار التي ليست حكراً على طبقات، بل تحصل بالجهد الشخصي، بحيث يمكن لأي كان أن يكون ما يريد بمحض عمله بخلاف المجتمعات المنغلقة. لكن ذلك لا ينفي ثبات القواعد العامة التي تحدد الأطر المؤسسية الأساسية أعني الأسرة (ويمثل ذلك قانون الأحوال الشخصية المحدد تحديداً دقيقاً في الشريعة) والمؤسسة الاقتصادية (ويمثل ذلك قانون الإرث والملكية والعقود والالتزامات المحدد تحديداً دقيقاً في الشريعة) والمدرسة (ويمثل ذلك منزلة العلم الديني والدنيوي في الإسلام) والدولة (ويمثل ذلك منزلة السياسة في الحياة الروحية الإسلامية حتى أن من يبيت من دون أمير يعد كافراً وحتى إن كل تاريخنا ليس إلا نتيجة لصراعات نشأت منذ الفتنة الكبرى) والمعبد (ويمثل ذلك العالم كله الذي هو معبد عند العرب والمسلمين كما يرمز لذلك صحة الصلاة في أي مكان وآية تحويل القبلة التي تؤكد بأننا أينما نولي فثم وجه الله).

٤- تحديد فضاء الدورة الاجتماعية بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم الدوري، أعني مجرى تحول العناصر التي يتألف منها الموجود العمراني (الشخص الإنساني ممثلاً للحياة والمال ممثلاً للطبيعة والرمز ممثلاً للثقافة والمؤسسة ممثلة للعمران بما هو بنية التفاعل بين المتقدمات عليه في هذه السلسة) خلال الفضاء

المؤسسي وتحولها بعضها إلى بعض من خلال حواملها الجوهرية وبفضل المسالك المؤسسية التي تحدث الوسائط فتمكن من ترجمتها بعضها إلى بعض (المال للأول، والإنسان للثاني، والرمز للثالث خلال المسلك المؤسسي للرابع) .

٥- تحديد الفضاء الكلي المحيط بالفضاءات السابقة بالمحدد نفسه: هوية العرب والمسلمين يحددها فضاؤهم الكلي المفتوح بلا حد بين الأجناس وضد الحدود السابقة وبين الطبقات، أعني أساس كل تصوراتهم للعالم والوجود في فكرهم الأسطوري والشعري والديني والسياسي والفلسفي. ففيها جميعاً نجد فكرة الانفتاح والمساواة والتوسط العجيبة حتى إن أبطالهم جميعاً من الهجناء بمعنى غير تحقيري لكونه مستنداً إلى نفي الموقف العنصري (عنترة، سيف بن ذي يزن، والنبي إسماعيل إلخ...). كما أن تصورهم الديني الأسمى الوارد في القرآن الكريم يجعل الدين تجاوزاً للتقابل التقليدي بين الوحي والعقل والعقيدة، تجاوزاً للتقابل التقليدي بين الدين الطبيعي والدين المنزل، ومن ثم نفياً لكلا النوعين المظنونين خالصين، وهو ما انتهى إلى ختم الوحي واعتبار غايته التي تختمه من جنس بدايته ومن ثم فالدين الفطري هو جوهر الدين.

ومن هنا فإن الهوية هي في هذه الحالة المجال المغناطيسي الموحد هذه المجالات الخمسة بصفتها مؤسسة ذات حصول تاريخي، وليست طبيعة أزلية وأبدية. وهي مفتوحة في الداخل (توكيد

الحركية حيث ينتقل الأشخاص بين الرتب بحسب الجهد الشخصي دون حدود ونفي الطبقية) وفي الخارج (السواسية ونفي العنصرية) وبالقياس إلى التحديدات المكانية (أهمية الهجرة والرحلة) وإلى التحديدات الزمانية (الوصل بين القديم والحديث) وإلى التحديدات السلّمية (رفض الفروق الرتبية برغم تعدد الأدوار وهو ما يعيبه هيجل على المسلمين ويعتبره حائلاً دون تكون دولة مستقرة ومن ثم دون بناء الحضارات) وإلى التحديدات الدورية (المقاصد الخمسة جعلت المال والعقل والنفس والعرض والدين قيماً ومقاصد شرعية من الرتبة نفسها) والكلية (العالم الدنيوي ليس عديم القيمة كما هو الشأن في الأديان الأخرى، بل هو شرط القيمة وأساس المعنى الأخروي).

والجمع بين كل هذه الخصائص حددها القرآن الكريم بخاصية الوساطة الشارطة للشهادة على العالمين، وعرف ذلك بصفتين ذكرهما وكنى عنهما بثمرتيهما. فأما الصفة الأولى فهي صفة نظرية هي الإيمان، وقد كنى عنه بالتواصي بالحق أعني الاجتهاد بما هو واجب عين في غياب المؤسسة المنفية أو السلطان الروحي المتعالي على الشخص المؤمن. فالإسلام قد نفى السلطان الروحي (نفي الكنيسة) فأصبحت الحقيقة الدينية وغير الدينية فيه ثمرة اجتهاد لا يقيده إلا عدم الخروج عن الإجماع حول شروط الحياة الجماعية التي تحددها الجماعة بحسب حاجات العصر (من هنا صيغة المشاركة). وأما الصفة الثانية فهي صفة عملية هي العمل الصالح

وقد كنى عنه بالتواصي بالصبر أعني الجهاد بما هو واجب عين في غياب المؤسسة المادية أعني السلطان الزماني المتعالي على الشخص المؤمن لكون الإسلام قد نفاه **(لا طاعة لأولي الأمر في معصية الله)** بالقيد نفسه حول شروط الحياة الجماعية **(من هنا صيغة المشاركة كذلك)**. ولا يعني ذلك نفي الدولة، بل هو يعني نفي تعاليها على الضمير الشخصي: كل مؤمن يتعالى على الدولة بضميره الديني والخلقي الذي يجعله حكماً يتعالى على كل سلاطين الدنيا. وتلك هي شروط الديموقراطية الخلقية والعقلية والروحية.

وقد حددت فلسفة الإسلام الانتساب إلى هذه الهوية المفتوحة بحيث يمكن لكل إنسان أن ينتسب إليها بمجرد تحقيق الشرط المطلوب **(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)** في شكلين:

إنشائي: يجعل الهوية مشروعاً مفتوحاً علينا العمل لتحقيقه كما أمرنا الله بذلك بقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٣/١٠٤].

وخبري: يجعلها حقيقة بشرنا بكوننا نستطيع تحقيقها كما أخبرنا الله بقوله من نفس السورة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ٣/١١٠].

وبذلك تكون هويتنا هي هوية كل من يريد أن يقوم بهذا الدور ليكون قواماً بالقسط شاهداً على من لا يقوم بهذه الوظيفة الاستخلافية فتصبح بمقتضى حدها متضمنة للسعي الدائب نحو معرفة الكلي والعمل به: **وذلك هو جوهر الطلب الفلسفي فتكون الحضارة العربية من طبيعة فلسفية بقيامها الذاتي وبموقفها الوجودي.**

* * *

بعد تحديد القصد بالفلسفة العربية التي نبحث لها عن شروط التميز، وبعد الإشارة إلى أساس الثابت الوجداني والخلقي منها نسأل عن المطلوب: ما المسائل التي علينا علاجها في محاولتنا هذه لدراسة الشروط الضرورية والكافية لإيجاد فلسفة عربية متميزة بعد أن أشرنا إلى مقومي النهضة الحضارية والفكرية الأساسيين؟

مسألتان يحدد علاجهما الحل الذي ينتظره مشكلنا:

١ – هل الفلسفة ظاهرة كلية لا تخلو منها حضارة هي ظاهرة خاصة ببعض الحضارات دون بعضها الآخر؟

٢ – وسواء صحت الفرضية الأولى أو الفرضية الثانية: ما الذي يجعل فلسفة من الفلسفات تقبل النسبة إلى أمة من الأمم فتكون يونانية أو عربية أو ألمانية؟

نسعى في هذه المحاولة إلى تبين السبل الموصلة إلى تأسيس فكر

فلسفي عربي قادر على محاورة الفكر الفلسفي عامة لكونه فلسفياً والفكر الفلسفي ذا التقازيح الخصوصية لكونها بتلك الصفات أياً كانت الحضارة التي ينتسب إليها المحاور، من خلال دراسة الشروط الموضوعية الذاتية لتحقيق الشروط الواجبة دون قول إنشائي ينصح بما ينبغي فعله، بل نكتفي بوصف ما يوجد وما لا يوجد من الشروط، ونكتفي بذلك. ولما كان الأمر المطلوب هو ما وصفنا فإن الجواب لا يمكن أن يستمد إلا من مصدرين متلازمين هما: استقراء التجارب التاريخية الخاصة بالموجود والمعدوم من الفلسفات، وتحليل مفهوم الفلسفة وما يتطلبه من شروط. لذلك فالبحث بات ذا بعدين: تاريخي لظاهرة الفلسفة، وفلسفي لحقيقتها في تعينين مختلفين، عام (يشمل التجارب الإنسانية عامة)، وخاص (يقتصر على مميزات التجربة العربية) . ونقدم البحث الفلسفي على البحث التاريخي تقديماً للذاتي على العرضي وتأييداً للمحددات البنيوية بالمحددات التاريخية. وإذا كنّا في المبحث الفلسفي ننتقل من العام إلى الخاص فإننا سنعكس في المبحث التاريخي فننتقل من الخاص إلى العام حتى تلتقي البداية بالغاية.

١- فالبحث الفلسفي يقتضي في الحالتين العامة والخاصة أن نفحص التحليل المفهومي لطبيعة ما نسميه سنناً فلسفية وما يمكن أن يعد معيقاً لوجودها ومحفزاً لهذا الوجود: ومن هذا المبحث نستمد الشروط الذاتية لقيام الفكر الفلسفي المتميز.

٢- والبحث التاريخي يقتضي في الحالتين العامة والخاصة كذلك أن

نفحص التجارب الحاصلة في الحضارات ذات السنن الفلسفية (مع ضرورة التمييز بين السنن الفلسفية المصاحبة للعلوم والسنن العلمية غير المصحوبة بالفلسفة) والحضارات عديمتها: ومن هذا المبحث نستمد الشروط العرضية لقيام الفكر الفلسفي المتميز وندحض التفسيرات العرقية التي سادت تاريخ الفكر الغربي المتأخر.

ويتضمن المبحث الأول ضرورةً فحصاً دقيقاً يناقش مسألة طغت على الفكر الفلسفي العربي، فحالت دونه والغوص إلى الشروط المؤثرة في تأسيس الفكر الفلسفي المتميز: إنها مسألة العلل الظرفية التي جعلت الحضارة العربية الإسلامية تولي للفكر الفلسفي في كلتا التجربتين العربيتين الوسيطة والمعاصرة منزلة مهينة، وهي منزلة ينبغي تحليلها تحليلاً نقدياً لبيان ما تتضمنه من معوقات تحول دون تحقيق شروط الفكر الفلسفي.

فتكون المحاولة بذلك مؤلفة من مقالتين كل منهما ذات فصلين مع فاتحة وتذييل على النحو التالي:

فاتحة: وصف الوضعية الفلسفية العربية الراهنة

المقالة الأولى:

الفصل الأول: الشروط التاريخية والبنيوية التي تحدد أفق التفكير الفلسفي عامة

الفصل الثاني: طبيعة الفلسفة وما تقتضيه من شروط مضمونية وشكلية

المقالة الثانية:

الفصل الأول: استقراء التجربة العربية بما فيها من سالب وموجب

الفصل الثاني: استقراء التجارب التاريخية عامة لحصر المحددات الظرفية

تذييل: في الترابط بين النهضة الحضارية والنهضة الفلسفية، وصلتهما بالهوية الكونية ...

المقالة الأولى

الفصل الأول

الشروط التاريخية والبنيوية التي تحدد أفق التفكير الفلسفي عامة

نسلم مبدئياً- وعلى سبيل فرضية العمل المؤقتة- بالترابط الوثيق بين نشأة الطموح الفلسفي عند أمة من الأمم (الفلسفة التي تعبر عن تفاؤل البداية لا الفلسفة التي تعبر عن تشاؤم الغاية: والأول طموح إلى إدراك الكلي المشروعي والثاني إحباط ناتج عن حكم التاريخ. وهذا المعنى الثاني هو المعنى الذي يقصده هيجل في حديثة عن البومة التي تطير في الأصيل) والطموح التاريخي الذي يتجلى عادة في شكل حركة نهوض. ونبدأ البحث في مسألة تكوين فلسفة عربية متميزة بصورة مفهومية خالصة فنعالجها علاجاً يخلصنا من الحلول الظرفية، ويرقى بنا إلى مقومات المسألة الذاتية تستنبطها بحسب معطيات بنيوية تحدد طبيعة الوظيفة التي تؤديها كل الأشكال التي

من بينها الشكل الفلسفي في تأسيس الممارسات المعرفية (وكل الممارسات القيمية بالمعنى الذي سنحدده لاحقاً). فإذا كانت الفلسفة مثل كل الأشكال التي تؤدي وظيفتها في الحضارات التي ليست من جنس الحضارة اليونانية أعني الوظيفة "ما بعد النظرية في كل المجالات القيمية الإنسانية" فإن شروطها الذاتية لها هي الشروط التي حددناها في كتابنا (الإبستمولوجيا البديل) مع ما يمكن أن يكون من الشروط العرضية المساعدة[1].

ذلك أن البحث في مسألة إيجاد فلسفة عربية متميزة لن يكون ذا معنى إلا إذا نقلناه من مجرد سؤال حول تحقيق خصوصية حضارية لمنزلة الفكر الفلسفي العربي، أو لمنزلة الفلسفة عند العرب، إلى مسألة فلسفية حول شروط وجود الفلسفة عامة، وحول شروط نسبتها إلى حضارة من الحضارات أياً كانت. عندئذ يصبح السؤال سؤالاً يتصف بالكلية والعموم اللذين يسموان به إلى منزلة المطلب الفلسفي؛ فيقبل العلاج المتخلص من مجرد التعبير عن مواقف عقدية من جنس التعصب للقبيل، أو الدفاع الذاتي الذي تعود عليه فكرنا منذ أن صار الفكر النهضوي مجرد جري يلهث وراء التماثل بأي ثمن مع الحضارات التي تتصورها ممثلة للعقل والكلية دون سواها : **فهل الفلسفة ظاهرة**

(١) انظر أبو يعرب المرزوقي، الإبستمولوجيا البديل محاولة في فقه العلم ومراسه، الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٥م.

حضارية كلية أو هل هي ظاهرة تخص بعض الحضارات دون بعضها الآخر؟ وهل يمكن اعتبار بعض الحضارات قابلاً بالذات للفلسفة وبعضها الآخر مستثنياً لها بالذات؟

عرف هذان السؤالان عديد الأجوبة. وتنحصر هذه الأجوبة كلها بين حدين أقصيين يمكن أن نمثل للأدنى السلبي منهما بجواب آخر فيلسوف غربي (هيدجر الذي ينفي الكلية ويثبت الخصوصية) وللأقصى الإيجابي منهما بجواب آخر فيلسوف عربي (ابن خلدون الذي يثبت الكلية في الفلسفة أساساً ومضموناً ومنهجاً والخصوصية في المعرفة النقلية أساساً والتاريخية مضموناً مسلماً بكلية المنهج والعلوم الأدوات لها جميعاً). وقد اخترنا هذين الفيلسوفين الممثلين بقصد لصفتهما المميزة: كلاهما آخر فيلسوف في حضارته. والمعلوم أن غاية كل حضارة تكون عادة أكثر لحظاتها تمثيلاً ودلالة على روحانيتها وعقليتها الباطنة.

فالجواب الخلدوني محصلته أن الأمم جميعاً ينبغي أن يكون لها ضرب من الممارسة المعرفية التي يصح تسميتها بالفلسفة أو الحكمة أو بالعلوم العقلية[1]. ذلك أن المعرفة الإنسانية تنقسم عند ابن خلدون إلى ضربين: فهي إما المعرفة التي تشمل البشر بما هم بشر، وتستمد من العقل بمقتضى قدراته الطبيعية. وهي عندئذ

(١) انظر عبد الرحمن بن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٧م، ط ٣ الفصل الرابع في أصناف العلوم الواقعة لهذا العهد ص ٧٧٩ وما بعدها.

جملة الخبرة والتجربة العلميتين اللتين تتراكمان في المجالات الطبيعية والخلقية ولا تعرفان الحدود الثقافية والحضارية، بل تتوارثهما الأمم بعضها عن البعض. وهي معرفة كلية موضوعاً ومنهجاً. أو هي المعرفة الخاصة بالأمم أمة أمة. وهذه المعرفه تكون مقصورة إما على ما ينتسب إلى الوحي: فتكون خاصة بمصدرها. أوهي تكون منتسبة إلى خصوصيات الأمة اللسانية والتاريخية: فتكون خاصة بموضوعها.

أما الجواب الهيدجري فيتمثل في محاولة حصر الفلسفة في أشكال التعبير عن المواقف الوجودية التي تميز بها الفكر الغربي. لذلك فهو يعتبر الفلسفة بهذا المعنى ليست إلا تعينات المصير الغربي أو العقل الغربي[1]. وطبعاً فهذا الموقف مبهم، لأنه يعبر أحياناً عن موقف تمجيدي للفكر الغربي الذي تمكن بهذا الفكر من السيادة الكونية. لكنه يعبر أحياناً عن موقف تحقيري فيه شيء من التحصر على فقدان الغرب لضروب أخرى من تذكر الوجود والاندماج فيه اندماجاً يخلصه من هذا المصير الذي يصفه بكونه تاريخ نسيان الوجود. ويعبر عن هذا التحصر سعيه للعودة إلى الأشكال المتقدمة على سقراط أو إلى ضروب التعبير الشعري عن

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر المقالة التي عنوانها Die Zeit des Weltbildes من مقالاته التي تحمل عنوان الشعاب Holzwege الصادر عن دار V.Klostermann بفرنكفورت سنة ١٩٥٠م.

المواقف الوجودية التي تخلص الفكر من الميتافيزيقا وتعينها الأتم أعني التقنية.

ويمكن جمعاً لما يتضمنه هذان الحدان الخلدوني والهيدجري الحدان اللذان لا يقتصران على حل متقابل لمسألة نسبة الفلسفة إلى الحضارات بل يتجاوزان ذلك إلى تعريف الفلسفة تعريفاً متقابلاً تمام التقابل يمكن أن نطرح سؤالاً أعم: **فما الذي يفسر وجود فلسفة بالمعنيين الخلدوني والهدجري مجموعين أو متفرقين في بعض الحضارات وعدم وجودها في البعض الآخر؟**

فالحجج التاريخية تبدو أكثر تأييداً للموقف الهيدجري إذا اقتصرنا على تعريف الفلسفة التعريف الذي يجعلها مجرد تعبير عن موقف حضاري من الوجود ففصلناها كما يفعل عن المعرفة الكلية التي تصاحبها عادة. فيعترضنا عندئذ عائق أساسي هو عائق الفصل بين وجه الفلسفة الذي يراعيه، ووجهها الثاني الذي قد يكون هو الذي اعتبره ابن خلدون في إثباته كلية الفلسفة: **العلوم المصاحبة للفلسفة**. فلا جدال في أن بعض الأمم لها فلسفة وأن بعضها الآخر لا فلسفة لها عند الاقتصار على تعريف الفلسفة بصفتها موقفاً مثيلاً لما يوصف بالموقف الغربي من الوجود والذي حصر في شكل الفلسفة كما تحددت في صورتها الأولى أعني شكلها اليوناني.

وطبعاً فهذا الموقف الموصوف بكونه غربياً لا نقبله الآن إلا جدلياً لكوننا في الحقيقة ننفي وجوده لسببين:

فأولاً: لأننا ننفي أن يكون الغرب بالمعنى الجغرافي- أعني **أوروبا الغربية في البداية ثم أمريكا الشمالية حالياً**- قد توقف موقفه الوجودي عند الشكل الأول من الفلسفة أو أن تكون الأشكال التي توالت عنده تقبل الإرجاع إلى هذا الشكل مهما تحيل التأويل الهيجلي والهيدجري في إلغاء ما توسط بين اليونان والغرب الحديث من وسائط لنفي إضافاتها.

وثانياً: لأننا ننفي مفهوم الغرب والشرق بالمعنى الحضاري. فالمقابلة الحضارية بين الغرب والشرق ليس لها ما يؤسسها في التاريخ الفعلي عدا الموقف العقدي الألماني المتأخر الذي لا سند له إلا الموقف الإيديولوجي ذاته. فـ(**الروحانية اليهودية المسيحية**) شرقية الأصل بالمعنى الجغرافي، بل وهي شرقية حتى في الشكل الذي انتهت إليه بفضل الجمع بينها وبين الفلسفة اليونانية بالمعنى التاريخي (**في الشرق الأدنى خلال العهد الهلنستي**) ولا يكفي الحامل الجرماني المتأخر لينفي عنها هذه الخاصية حتى بعد الإصلاح.

و(**العقلانية اليونانية اللاتينية**) شرقية الأصل بالمعنى الجغرافي إذا كان ما به الغرب غرباً هو الحامل الجرماني المتأخر الوارد من الشمال، وهي شرقية خاصة بفضل الجمع مع الأديان الشرقية

بالمعنى التاريخي ما دام هذا الجمع قد تم بعد الغزو المقدوني في الشرق الأدنى والشرق العربي منه على وجه الخصوص (ما بين الرافدين والشام ومصر خاصة). ولا يكفي الحامل الجرماني المتأخر كذلك لينفي عنها هذه الخاصية. وإذن فليس للأمريسن من غربي بالمعنى الجغرافي ولا حتى بالمعنى الحضاري إلا ما طرأ عليهما في التاريخ الموالي ومن تغير السهم الحامل ومحددات الظرف التاريخي الخارجية. لذلك فالموقف العقدي المستند إلى هذه الأمور الواهية لا يكفي ليؤسس المقابلة الحضارية بين الشرق والغرب برغم تحول هذه الخرافة إلى قناعة عند أغلب النخب العربية المباهية بالانتساب إلى وهم الغرب أو المباهية بمصارعة هذا الوهم.

وإذا كانت الحجج التاريخية تبدو أميل إلى تصديق هيدجر بالشروط التي أشرنا إليها فإن ذلك لا يقبل إلا عند حصر التاريخ في الحاصل منه فحسب دون النظر إلى ممكن الحصول منه عند تحقق الشروط. فابن خلدون لا يزعم أن كل الأمم لها فلسفة بالفعل بل هو يثبت أن كل أمة بلغت مستوى معيناً من التطور العمراني، لا بد أن يوجد عندها ما يقبل هذه التسمية أعني ما أطلق عليه اسم العلوم العقلية (غايات وهي عندئذ خاصة بالفلسفة وأدوات وتعم كل العلوم الفلسفي منها وغير الفلسفي) في مادة الباب السادس من المقدمة، لكون الأمم جميعاً لها بالقوة هذا الاستعداد بمقتضى قوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لذلك كان الحل الخلدوني مستنداً إلى التمييز بين التاريخ الفعلي للحاصل من مراحل النمو العمراني والتاريخ الإمكاني لواجب الحصول عند تحقق الشروط في النمو العمراني.

* * *

لكن مبحثنا لا يقتصر على معرفة شروط وجود الفلسفة وشروط كليتها، وإنما هو يحاول كذلك أن يسأل عن شروط الخصوصية التي تجعل الفلسفة حتى في حال كليتها تكون ذات خصوصيات تضفي عليها أشكالاً متنوعة بتنوع الحضارات التي أسهمت في تكوينها. فما الذي يخصص فلسفة فينسبها إلى أمة من الأمم نسبة تمكننا من القول: هذه فلسفة يونانية وهذه فلسفة عربية وهذه فلسفة ألمانية إلخ... ؟ هل يكون المخصص منتسباً إلى مضمون القول الفلسفي أعني هل أن كل نوع من أنواع الفلسفة ينسب إلى هذه الأمة أو تلك بضرب من الموضوعات تكون خاصة بتلك الأمة دون سواها؟ ولكن كيف التوفيق عندئذ مع كلية المباحث الفلسفية؟

أم ترى المخصص يكون منتسباً إلى شكل القول الفلسفي أعني أن الفلسفة تكون عربية أو يونانية لكونها كتبت باللغة العربية أو باللغة اليونانية وبأساليبهما ؟ ولكن كيف يمكن التوفيق عندئذ مع كلية الشكل الاستدلالي وتعدد الأساليب في الحضارة

نفسها، بل وأحيانا في اللحظة التاريخية نفسها من الحضارة نفسها، ومع قابلية القول الفلسفي للترجمة التي تنفي عن الشكل لغة وأسلوباً هذا الدور التخصيصي؟ أم هل إن المخصص- كما **تثبت ذلك بالأدلة التاريخية من خلال استقراء تجارب إنشاء الفلسفات المصاحب لنهضات الأمم التي أنشأتها**- مقصور على ضرب من الوعي يعبر عن طموح أمة من الأمم إلى دور كوني يرمز إليه شكل المعرفة التي تسعى إلى تحصيل الكلي في المجال القيمي عامة **(ومنه المعرفة التي ليست هي فقط ضرباً من التقويم، بل هي شرط في كل ضروب التقويم الأخرى)** بل وإلى الزعم بتمثيله أفضل تمثيل فيكون ذلك هو الوجه الطاغي من الفكر الفلسفي بما هو موقف وجودي تتعين فيه خصائص هذه الأمة وتتلون بها التوابع المعرفية؟

فالتجربة التاريخية تبين أن الطموح إلى تأسيس فلسفة متميزة أمر لا يوجد من فراغ كما يمكن استقراء ذلك من تجارب النهضات التي حصلت في التاريخ والتي درسنا أهمها، بل هو لا غنى له عن هذا الشرط المتجاوز لظاهرة الفكر الفلسفي نفاذاً إلى أعماق ليس الفكر الفلسفي إلا الشكل المعبر عنها. فهو من العلامات الإدراكية (**أعني من أشكال الوعي التاريخي الفردي والجمعي**) الدالة على طموح أعمق يتعلق بتأسيس تصوري للدور التاريخي الذي تقوم به أمة من الأمم أو الذي تستعد للقيام به بدءاً، إن لم يسبق لها أن فعلت، أو استئنافاً، إن كان قد سبق لها

أن أدته في تاريخها الماضي: ذلك أن الوعي الفلسفي هو دائماً، بحسب التجارب المعلومة، وعي بالكلي سواء بالإيجاب تسليماً بوجوده وبحثاً عنه او بالسلب نفياً لوجوده وسعياً للتدليل على عدمه في إطاره على الأقل من حيث صيغة السؤال .

لذلك فإنه ليس يمكن أن نتحدث عن مشروع تأسيس فلسفة عربية متميزة إذا لم يكن ذلك مستنداً إلى مقومات حقيقية يقتضيها تحقيق شروط الفكر الفلسفي من حيث هو فكر متصف بصفتين: تعبير عن وعي نهضوي مقبل أو مدبر مع جماع ضروب الـ(مابعد Méta) التي تجعل الممارسات النظرية (علوم الطبيعة) والعملية (علوم الإنسان) والقيمية (ذات الأصناف الخمسة: الجمالية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية) ببعديها المجرد (في الأنساق الرمزية)، والمطبق (في التعينات المؤسسية وفي أفعال البشر) موضوعاً له، لكون الفكر الفلسفي ليس مجرد تأمل شخصي في التجربة الذاتية الغفل التي من جنس حكم شعراء الجاهلية، بل هو بالأساس قول (مابعد) يتأمل ممارسات نظرية وعملية راقية لا تكون في متناول الفرد إلا بوصفها حصيلة تراكم حضاري تليد. ويعني ذلك أن الفكر الفلسفي ليس قابلاً للفصل عن شروط وجود هذه الممارسات الموضوع التي هو (مابعد) بالإضافة إليها والتي لا يمكن أن توجد إلا في حضارة ذات مقومات حقيقية من علاماتها الدور التاريخي الكوني المتحقق فعلاً أو الذي ما يزال في شكل طموح مستقبلي أو الذي يجمع الشكلين كما هو الشأن بالنسبة إلى الحضارة العربية

الإسلامية (ذات الدور التاريخي الكوني سابقاً والتي تطمح لاستئناف القيام به مستقبلاً).

* * *

لكن البعض يتصور الكلام عن دور كوني ممكن للحضارة العربية الإسلامية شرطاً في وجود فلسفة عربية متميزة من المفارقات التي يناقضها واقع العجز العربي، وفشل المشروعات التوحيدية، ومن ثم فهو من الحوائل دون تأسيس محتمل لفلسفة عربية متميزة لكونه يبدو وكأنه يرهن وجودها بأمر مستحيل. وإذا كنا لا نختلف كثيراً حول وجود هذا العجز من حيث هو واقع راهن، فإن الدور الكوني الذي يمكن أن ننسبه إلى العرب والمسلمين في استئناف حضورهم التاريخي والمشاركة في استعادة التوازن العالمي واشتراط هذين الأمرين في نشأة فكر فلسفي عربي متميز كل ذلك أمور يؤكدها التاريخ الماضي بشكل الوعي وبمضمونات الممارسة في المجالات القيمية حيث بلغ العمل العقلي درجة العودة على الذات عودة تجعله ذا (مابعد) نظري.

كما يؤكد ذلك الخصوصية التي تميز الظرف الحاضر الذي لا يكاد يجود التاريخ بمثله لغيرنا أعني الظرف الذي يجعلنا- في الوقت نفسه الذي لم نفقد فيه الطموح التاريخي الموروث عن نهضتنا الأولى المشتركة في العصور الوسطى، فضلاً عن نهضات حضاراتنا المتقدمة

على الإسلام والمتعددة بحسب الأقاليم العربية: ما بين الرافدين والشام واليمن ومصر وقرطاج- عرضة لموقف يحتم الارتفاع إلى الندية الفاعلة مع من يمثل الكونية في هذه اللحظة ببعدي هذه الندية: وعياً تاريخياً وشروط ممارسة معرفية وقيمية تمكن من المشاركة في السيادة الفعلية على الكون بأسبابها الحقيقية لكون هذه الأسباب باتت الأداة الوحيدة للبقاء فضلاً عن المشاركة في التاريخ الكوني.

فالغزو الإسرائيلي ممثلاً لغاية الروحانية اليهودية المسيحية والغزو الأمريكي ممثلاً لغاية المادية اليهودية المسيحية أعني لغايتي العولمة الحالية غايتيها اللتين لم يبق صامداً أمامهما غيرنا تقريباً، ووجوه الشبة المدهشة مع اللحظة التاريخية التي حصلت فيها نهضتنا السابقة حيث كان فيها للغزو اليهودي في المدينة والاستعمار المثلث المحيط بالأرض العربية (الفارسي والبيزنطي والحبشي) ما يماثل شروط وضعنا المتردي وتشتتنا الحاليين. كل ذلك يمثل فرصة تاريخية تربط وجودنا وفاعلية فكرنا بإشكاليات الوضعية الكونية في العالم. لذلك ففهم شروط نهضتنا ليس مقصوراً على شأن يخصنا، بل هو يتعالى ليصل إلى شأن يخص الإنسان من حيث هو إنسان كما كان شأننا في النهضة الأولى حيث لم يكن السؤال المحمدي حول وضع العرب مقصوراً عليه.

فالسؤال المحمدي سؤال متعال ارتفع إلى الوضع الإنساني، بل والكوني ليلخص الوجود كله الحي والجامد الإنسان والحيوان من

مرض العصر جامعاً هذا المرض في تصورين هما الجاهلية نقداً لوضع العرب وكل الشعوب ذات الأديان المشركة والتحريف نقداً للدينين الموحدين السابقين، وذلك بعلاج جمعه في تصورين كذلك، هما العلم تخلصاً من الجاهلية والإصلاح تخلصاً من التحريف. ويلخص التشخيص والعلاج الثورة الناتجة عن ذلك تحديداً للكونية الجديدة في التصور الأساسي الذي يوحد بين غاية الدين أو الوجدان وغاية الفلسفة أو الفرقان في اعتبار التاريخ والطبيعة بحثاً عن الفطرة السليمة لتحقيق قيمها. **فلم تكن العودة الإصلاحية إلى الماضي تقليداً للماضي، بل فتح لكتاب جديد أوراقه بيضاء وعلينا كتابتها: ذلك أن الفطرة ليست سابقة التحديد إلا في ذاتها، لكن ذلك ليس معيناً ولا يتعين إلا بالاجتهاد الإجماعي المتحرر من التأثيم إذ يكفي فيه الوسع فنياً والصدق قصدياً.**

لذلك فكل استغراب من حديثنا عن الفرصة التاريخية الجديدة (**الغزو الإسرائيلي لقلب الوطن والغزو الأمريكي لأهم بؤره**) والدور العربي الإسلامي الممكن وصلتهما بنشأة فكر فلسفي عربي متميز يزول بمجرد فهم العلاقة بين هذا الطموح وضرورة الوعي بمشروع الوحدة العربية لا من حيث هي غاية، بل من حيث هي أداة لكونها محرك الكامنوالث الإسلامي الممكن بذاته لوجود الكثير من شروطه، والواجب بضرورة تحقيق تلك الشروط وتفعيلها تحقيقاً وتفعيلاً يتطلبهما القيام بالدور الكوني لقوم لا

يمكن أن يكون لهم وجود تاريخي دون بلوغ الكونية بحكم السقف الذي حدده ماضيهم البعيد والقريب.

فالظرف الدولي الحالي يحتم إدراك التراهن الجلي بين النهضة العربية الإسلامية والوحدة العربية، لكون مقومات الثقافة العربية تمثل لب المقومات التي تتألف منها الحضارة الإسلامية. وهذا الإدراك الذي يحتاج إلى تأسيس فلسفي متميز يجمع إلى الوظائف المعرفية للفكر الفلسفي وظائفه القيمية التي تحدد ثوابت الموقف الوجودي الذي يصاحبها دائماً فيطبع فلسفة من الفلسفات بطابع يجعلها تقبل النسبة إلى حضارة دون أخرى يحتم التراهن بين الفكر الفلسفي المتميز والمشروع الحضاري الكوني فيكون ضرورةً ذا تعين محدد في اللحظة التاريخية التي يتجلى فيها. وفي حالتنا الراهنة تعين هذا الترابط من منطلقين:

١ – من منطلق خصوصية الصراع الروحي والمادي مع إسرائيل (ممثلة للخصوصية المرضية) وأمريكا (ممثلة للكلية المرضية)

٢– ومن منطلق خلل التوازن الدولي و الحوار المستند إلى أدوات التأثير الفاعل في السعي إلى القيام بدور استعادة التوازن الكوني (الخصوصية والكلية السويتين).

* * *

ولنبدأ بالمنطلق الثاني لنصوغه في سؤال يقبل العلاج التاريخي ويشترط فيما بعد الصياغة الفلسفية التي ستكون شرط إيجاد الفلسفة العربية المتميزة. فيكفي أن نسأل: **متى كان خلل التوازن الدولي يقبل التغيير بحوار الضعيف مع القوي؟ وكيف يمكن لمثل هذا الحوار أن يكون مؤثراً وقادراً على تحقيق التوازن؟** فالحوار يقتضي التكافؤ أو على الأقل التقارب في ميزان القوى المادية والروحية.

ولنثني بالمنطلق الأول لنصوغه في سؤال يقبل العلاج التاريخي ويشترط فيما بعد الصياغة الفلسفية التي ستكون شرط إيجاد الفلسفة العربية المتميزة. فيكفي أن نسأل: **أليس التحدي يكون افعل كلما كان أثره أكثر مباشرة؟** فتحدي العولمة واختلال التوازن الدولي صار في صلته بنا وثيق الترابط مع المنطلق الأول أعني مع الوجود الإسرائيلي في قلب وطننا.

لا شك أن تحدي العولمة غير مقصور علينا، بل هو متوجه إلينا توجهه إلى غيرنا. لذلك فهو يبدو غير خصوصي من حيث هو تحد عولمي. لكن هذا الوهم سرعان ما يتبخر بمجرد أن ندرك دلالة العلتين اللتين تضفيان عليه خصوصية تجعله وبالذات من حيث هو تحد عولمي وثيق الصلة بنا وبالتخطيط للحيلولة القصدية دوننا والنهوض:

العلة الأولى "روحية- تاريخية- سياسية": فإسرائيل تمثل في المعتقد

الغربي وخاصة في معتقد الغرب الأكثر فاعلية في العولمة الحالية أعني الغرب البروتستنتي والإنجيلي جوهر الروحانية الغربية فضلاً عن دور يهود العالم في هذه العولمة المالية والاقتصادية والإعلامية والعلمية والثقافية والمعيشية وأخيراً السياسية والعسكرية. وكل من يتجاهل هذا الأمر من المفكرين العرب يصح وصفه بالغفلة إن لم نذهب إلى حد وصفه بالغباء. لكن هذا الأمر إذا فهم على حقيقته فوظفناه لعكس ما قصد به صانعوه يصبح فرصة جوهرية لجعل النهضة العربية تصبح بؤرة السؤال العالمي حول مصير الإنسانية كلها، ما دامت ستكون نهضة مشروطة بالصراع الناجح مع ذروة الغرب الروحية خاصة إذا أحسنا إدارته. وكذلك كان الشأن في الفرصة الأولى حيث كان نقد التوراة أهم مقومات الإصلاح المحمدي للدين لتخليصه من عنصرية الشعب المختار وشريعة الربا.

العلة الثانية "مادية- جغرافية- سياسية": فأهم شروط سيادة أمريكا على العالم شروطها التي تمكنها من أدوات السيطرة على منافسيها المباشرين في العولمة أعني خاصة أوروبا واليابان (لكون الأدوات الأخرى - العلم والتقنية والقوة- يتساوى فيها اليابان وأوروبا مع أمريكا على الأقل من حيث الإمكان) لا تتوفر لأمريكا توفراً يسيراً يمكنها من السيادة على العالم بأقل كلفة إلا باستعمار أرضنا، بمقتضى دور هذه الأرض المخمس في خارطة المعمورة

الحالية: ففيها الجزء الأهم من موارد الطاقة الحالية والمقبلة: البترول والغاز والشمس. وهي الممر الأقرب بين الشرق والغرب أرضاً وبحراً وجواً مما يجعلها الحزام الممسك بخناق اوروبا. وهي الطوق المحيط بإسرائيل والمناقض لها مناقضة وجود لا مناقضة حدود. وهي الحليف الممكن لأوروبا أو الشرق الأقصى ضد أمريكا إذا أصبحت ذات إرادة واعية تعزم الأمور. وهي أخيراً قلب العالم الإسلامي الذي بدأ يسترد طموحه التاريخي المنافس للحضارة الغربية من منطلقات فلسفية ودينية لا يمكن تجاهل أهمية دورها في تطور الحضارة الإنسانية.

وهذا الأمر كذلك يمكن، إذا فهم على حقيقته فوظفناه لعكس ما جعل له عند صانعيه، يمكن أن يصبح كذلك فرصة جوهرية لتوحيد العرب قلباً لكامنوالث إسلامي يعمل مع مجموعات العالم الكبرى من أجل صالح الإنسانية. ذلك أن التحدي هنا يصبح مع ذروة القوة الغربية المادية إضافة إلى التحدي مع قوته الروحية. فننتقل في صراعنا مع ذروتي الغرب الروحية والمادية من الندية بالقوة التي توفرها الفرصة التاريخية إلى الندية بالفعل التي نحققها بتحقيق شروطها.وبذلك نكون أصحاب حلول أفضل نستمدها من رسالتنا الكونية بالطبع فنقدمها للإنسانية كونية بديلاً من العولمة التي تسحق البشر جميعاً بمن فيهم من كانوا منطلقاً لها لكون العولمة لا تفرق بين البشر بل هي تسحقهم جميعاً.

وإذا كان "القائمون بدور" النخبة المفكرة والسائسة من العرب يتجاهلون مثل هذه الحقائق- الخاصة بهذه الفرصة التاريخية وبشروطها المتوفرة عندنا على الأقل كإمكان- فإن المفكرين والساسة الغربيين يقرؤون لها ألف حساب منذ أمد طويل[1] . وإذا كانت نخب عرب اليوم يهزؤون من كل تخطيط استراتيجي بعيد المدى ويعيشون التاريخ يوماً بيوم ولا يعنيهم منه إلا ما يقدر بأعمار الأنظمة السياسية المترهلة وبنزوات من خرف من الزعماء، فإن نخب الغرب تبني سياستها على تخطيط طويل المدى مستمد من الدراسات العلمية الجدية التي تستفيد من كل شاردة وواردة. ولعل عمل المعاهد العلمية التي بدأت بالاستشراق الفيلولوجي والتاريخي لمعرفة مواطن الضعف والمقاتل الممكنة وصارت الآن مستندة إلى مراكز البحث الاجتماعي والتاريخي والتخطيط الاستعلامي والإستراتيجي تفهم هذه الحقائق وتستعملها لكي تحول الفكر العربي والإسلامي إلى مجرد آلة جوفاء تطحن الفراغ أعني مبتذل الإيديولوجيات الميتة (مثل الوضعية والماركسية)، وبالي الأفكار مثل الدولة الوطنية القطرية والشعبوية ومباشر المطالب التي

---

(١) انظر مثلاً ما يقوله السيد فريدرش وليهالم فريناو في كتابه الهلال الوامض الذي توقع منذ سنة ١٩٥٣م جل ما نراه الآن في الوطن العربي والعالم الإسلامي من قضايا وصلات متوترة مع الغرب والشرق واقترح الحلول والسياسات وغير هذه الأعمال لا تحصى ولا تعد.

Friedrich-Wilhelm Frenau, Flakeender Halbmond, Hintergrund, der islamischen Unruhe, Eugen Rentsch Verlag Erlenbach-Zürich, 1913.

تصبح عوائق لتحقيقها فضلاً عن تحقيق ما يتعالى عليها من شروط أكثر إلحاحاً. لذلك بات الفعل المؤثر للقيام بما يقتضيه هذان التحديان مشروطاً بمهمة جوهرية هي مهمة النهضة الفلسفية التي تشبه في دورها الحضاري التأسيس الوجودي للمغامرات التاريخية في أشكالها الخمسة المعروفة: **الأسطوري والشعري(=الأدبي) والديني والسياسي والفلسفي.**

والمعلوم أن نهضتنا المشتركة الأولى (**الإسلام**) لم تعرف من هذه الأشكال التأسيسية للمغامرات التاريخية إلا الشكل الديني. لكن هذا الشكل الديني كان فريد نوعه: فهو قد جمع بين فضائل الشكلين المتقدمين عليه (**الأسطوري والشعري**) وفضائل الشكلين المتأخرين عنه (**الفلسفي والسياسي**) جمعاً لم يسبق له مثيل، ولم يصبح واعياً بنفسه بسبب الجمود الوجداني الذي أصاب علماء الدين والتحنط العقلاني الذي اعتل به فلاسفتنا في العصر الوسيط العربي الإسلامي، فكان ذلك حائلاً دون هذين الصنفين المستحوذين على الريادة النخبوية وفهم المعنى الموجب من الشكلين الأولين ثم أصبح الانحطاط التاريخي الذي ما يزال سيداً على من يماثلهم في عصرنا حائلاً دونهم والانتباه إلى وجود بذرة الشكلين المتأخرين من أشكال تأسيس الدور التاريخي للأمم ذات الرسالات: **المشروع الفلسفي والسياسي للدور الكوني استناداً إلى القرآن الكريم.**

لذلك فغايتنا في هذه المحاولة أن نستخرج اللب الواحد من هذه

الأبعاد التأسيسية (الأسطوري والشعري والديني والسياسي والفلسفي) بوصفه منطلقات الفلسفة العربية المتميزة التي يمكن أن تؤسس استئناف الدور الكوني لشعبنا العربي قلباً محركاً للأمة الإسلامية ومركزاً لقيامها الوجودي ومنزلتها التاريخية. فمحاولة البحث في الشروط التي يقتضيها إنشاء فلسفة عربية متميزة تؤسس مثل هذا الاستئناف التاريخي يتضمن تسليماً بأمرين موجب وسالب ينبغي صياغتهما صياغة صريحة حتى يكون بحثنا مدركاً لمطالبه. ويعني هذا البحث أن العرب الآن لهم فلسفة وأن هذه الفلسفة لها خاصية عدم الأصالة والتميز. وطبعاً فلا شيء يثبت مبدئياً صحة التسليمين، خاصة والثاني منهما يكاد يكون نفياً للأول. ذلك أنه لا معنى لوجود فلسفة عربية إذا لم تكن تلك الفلسفة ذات تميز يجعلها تكون فلسفة أولاً وعربية ثانياً.

الفصل الثاني

مفهوم الفلسفة وما يقتضيه من شروط تاريخية وبنيوية

يبدو أن تعدد أشكال المنظومات المعرفية والمنظومات القيمية الشاملة وصلتهما بالمشروع الحضاري الشامل واختلاف المواقف منهما أمران تاريخيان، وأنهما ينفيان كلية الشكل الذي عرفت به الظاهرة الفلسفية، ويثبتان خصوصيته لبعض الحضارات، بل ولبعض الحقب منها. فتاريخ هذه الأشكال يبين أن منظومات المعرفة الفلسفية في صورتها الموروثة عن اليونان شكل متأخر من المعرفة الإنسانية وهو شكل لم يدم طويلاً على الأقل في أسلوبه الذي ساد منذ أول فلسفة تامة تمثلها أفضل تمثيل فلسفة أفلاطون وأرسطو (**وعلة الجمع بين الفلسفتين هي كون فلسفة أفلاطون يغلب عليها السؤال الفلسفي، وفلسفة أرسطو تغلب عليها موسوعة العلوم الفلسفية أو النقلة من التركيز على السؤال وفحص الأجوبة دون حسم إلى التركيز على الحسم في مسألة الأجوبة مما يجعل الشكلين يكونان وحدة الشكل الفلسفي اليوناني التام**) لكون موسوعة العلوم التي صارت منذئذ منضوية تحت اسمها متقدمة الوجود عليها على

الأقل بضعف تاريخها المعلوم، وبدأت تصبح متأخرة عنهـا منـذ أن أصبح هذا الشكل من علامات السذاجة والغفلة المعرفية.

فبين أول فلسفة تامة الشكل بالمعنى المتعارف، أعـني موسـوعة العلوم الفلسفية في نسق يرأسه الجـدل ومـا بعـد الطبيعـة (**فلسفة أفلاطون و فلسفة أرسطو**)، وآخر فلسفة لها هذه الصفات (**فلسفة كنط وفلسفة هيجـل**) لم يمض إلا ألفـان ومئتـا سـنة وهـي مـدة تعادل تقريباً نصف المدة التي يمكـن أن ننسبها إلى العلـم المصـري والبابلي قبل هذا الشكل. وبذلك تبين التجربة التاريخية المعلومة أن الشـكل الـذي يسـمى فلسـفة شـكل حديـث في تـــاريخ المعرفــة الإنسانية بيعديها النظري والعملي المجردين والمطبقـين وأنـه شـكل غير دائم.

ويبدو تـاريخ المواقـف مـن الظـاهرة الفلسـفية أيضـاً دالاً علـى إدراك أصحابها لهذه الخاصية ونفيهم لكليتها. فالمعلوم أن الفلسـفة وموسوعة العلوم عند اعتبارها تابعة لها ظلت دائمـاً معـدودة مـن الظاهرات الحضارية الخاصة باليونان عند كل أمم الشـرق الأدنـى حتى بعد تبنيها ما يقبل من الموسـوعة العلميـة التابعـة للفلسـفة أن يكون علوماً أدوات في العلوم التي لهـا نشـأة غـير أجنبيـة. وذلـك علـى الأقـل في سـنن الفكـر الديـني الثـلاث اليهوديـة والمسـيحية والإسلامية. والمعلوم كذلـك أن بعـض الفلاسـفة المعاصرين بـدءاً بهيجل وختماً بهيدجر وتوسطاً بكنط ونيتشة يعتبرون الفلسفة بما

في ذلك الموسوعة العلمية التابعة لها شكلاً شبه خاص بالإنسان الغربي وبالتحديد بالأمتين اليونانية والألمانية لكونها من مميزات روحانيته بل هي عندهم عين مصيره.

ولعل حكم تاريخ الأشكال المعرفية في المسألة أكثر موضوعية من هذين الموقفين، لكونه يبين الطابع غير الكلي وغير الأبدي للشكل الفلسفي على أسس غير عقدية، بل بمقتضى طبيعة أساليب التفكير التي تبين أن العلم المعاصر صار في تصوره لقدراته، برغم منجزاته الهائلة، أقرب إلى العلم الذي سبق نشأة الفلسفة على الأقل من حيث فقدان الطموح الجامح الذي يقود كبار الفلاسفة في سعيهم إلى بناء أنساق كونية تحوي الحقيقة كلها فتكون دالة على طبيعة الموقف المعرفي أكثر من دلالتها على المعرفة الحقيقية: ذلك أن تصور العقل الإنساني قادراً على بناء نسق من التصورات يكون كافياً لتمثيل حقيقة كل الموجودات ليس مفيداً معرفياً إلا بخصوص مواقف هذا العقل من الوجود، ومن ثم فتاريخ أشكال المعرفة يمكن أن يحدد معنى الشكل الفلسفي معناه التأويلي بما هو دال على طبيعة موقف صاحبه من الوجود ودرجة وعيه أو عدم وعيه بحدود قدرات العقل الإنساني المعرفية.

لكن الموقفين- موقف الفكر الديني الوسيط وموقف الفكر الفلسفي المتأخر- يعبران عن حقيقة لا يمكن نكرانها، بل ينبغي تحليلها. فالجامع بين نفي كلية الفلسفة وموسوعتها في الفكر

الديني الوسيط ونفي كلية الموقف الفلسفي من الوجود إذا اعتبرت المواقف منه مدلولاً عليها بأشكال المعرفة التي تتحدد بالعلاقة بين المعرفة والوجود في الفلسفة المعاصرة هو إذن تعريف الفلسفة بموقفها الوجودي في تقابلها مع مواقف وجودية أخرى، وليس بالموسوعة العلمية التي يمكن أن تنضوي تحتها أو تحت موقف وجودي آخر أساساً موقفياً لها. فتكون موسوعة العلوم قابلة للفصل عن أساسها الموقفي الذي يعطيها معاني مختلفة بحسب طبيعته فيكون من جنس الشكل الذي يسمى فلسفة أو من جنس آخر. ويمكن أن نحصر هذه الأشكال فنصنفها لنحدد منزلة الشكل الفلسفي منها.

ويعني ذلك أن الفلسفة قد صارت أقرب إلى الموقف العقدي الإيديولوجي، أو الموقف الديني في شكل دين طبيعي بالمقابل مع مواقف الأديان المنزلة التي لا تخلو من بدايات جنينية لموسوعة العلوم الطبيعية، بل وتضيف إليها ما يمكن أن يعد بدايات جنينية لموسوعة العلوم الإنسانية وما يمكن أن يعد وسيطاً بين النوعين أعني البدايات الجنينية لموسوعة العلوم التي موضوعها الفنون الأدبية. ويمكن أن نزعم بأن سيطرة الشكل الفلسفي الذي صار إيديولوجيا مطلقة حال دون الأشكال الأخرى- على الأقل كما تبينه التجربة في الحالة العربية الإسلامية- واستكمال تطورها لجعل البدايات الجنينية تصبح علوماً تامة بشكل قد يكون مختلفاً عن

الشكل الذي فرضه الموقف الفلسفي وخاصة بشكل ينفي التمييز الصارم بين هذه المجالات الثلاثة: مجال علوم الطبيعة، ومجال علوم الإنسان، ومجال علوم الفنون.

فالمنظومة العقدية التي تعتبر أساساً تستند إليه تصورات الوجود والعالم وموسوعة العلوم والقيم التي تحدد التعامل معها بالشكل الذي يجعلها تسمى فلسفة في الشكل المعلوم (بين **أفلاطون أرسطو بداية وكنط هيجل غاية**) تختلف عن المنظومة العقدية التي لها أشكال أخرى برغم اتحاد الوظيفة. ويمكن أن نحصي أربعة منها على الأقل هي:

١- الشكل الشرقي المتقدم على الفلسفة اليونانية بفرعيه المصري وما بين الرافدين.

٢- والشكل الذي سيطر على الفكر الديني الوسيط بفرعيه العربي الإسلامي واليهودي المسيحي.

٣- والأشكال التي عرفها الشرق الأقصى بفرعيها الهندي والصيني (ولعلها لا تزال سارية فيه).

٤- ثم الشكل الذي بدأ الغرب يصل إليه حيث صار إدعاء بناء نسق فلسفي من المهازل التي يضحك منها كل عالم جدي. وله كذلك فرعان: ذو الميل الوضعي الذي ينطلق من السؤال الإبستمولوجي عامة والمنطقي خاصة، ثم ذو الميل الصوفي الذي ينطلق من السؤال الجمالي عامة والشعري خاصة.

وبذلك يتبين أن السؤال عن كلية الفلسفة وعدم كليتها يقبل الجواب بالسلب والإيجاب بحسب الرتبة التي نوليها لمقومي الفكر الفلسفي، فيساعد على تفسير خصائص التعامل الأول الذي عرفته حضارتنا في لقائها مع الشكل اليوناني من الفكر الفلسفي سواء أخذناه على هيئته التي وصلهم عليها في البداية أو على هيئته التي حاولوا العودة إليها في سعيهم لتخليصه مما لحقه من انحطاط في العصر القديم المتأخر:

١- المقوم الأول هو موسوعة العلوم التابعة عادة للشكل المعروف بالفلسفة والمصطبغ بخصائصه.

٢- المقوم الثاني هو الموقف الوجودي الذي يؤسس عليه الفلاسفة هذه الموسوعة، وما يترتب على هذا الأساس فيها.

ففي حالة تقديم المقوم الثاني وعزله عن الموسوعة العلمية وأثره فيها يبدو إثبات الكلية أمراً غير مقبول: فتكون كل أمة لها موقف وجودي ينتسب إلى ما يسميه ابن خلدون بالمعرفة النقلية سواء انتسبت إلى معتقدها الديني أو إلى خصوصياتها التاريخية.

أما في الحالة الثانية فنفي الكلية مناقض للواقع إلا عند تذرعه بحيلتين تتمثل أولاهما في نفي العلمية على المعرفة التي لا يصحبها الموقف الفلسفي (**معيار التمييز بين العلم اليوناني والعلم الشرقي**

المتقدم عليه: كنط)(١) وتتمثل الثانية في حط الموسوعة العلمية عند عزلها عن الموقف الفلسفي إلى مجرد موقف تقني يكتفي بالتحقيق الفعلي لشر ما في الموقف الوجودي الذي يعبر عنه شكل الفلسفة الموسوم بالميتافيزيقا (هيدجر).

لذلك كان الخلاف بين علماء الدين و"الفلاسفة" في التاريخ الوسيط العربي الإسلامي واليهودي المسيحي (وهنا ينبغي أن نذكر بأن ترتيب الظهور التاريخي للكلام المتفلسف في الفكرين العربي الإسلامي واليهودي المسيحي حصل بعكس ترتيب الحضارتين من حيث زمان الظهور التاريخي: صار الفكر الديني العربي الإسلامي المتفلسف المثال والنموذج بالنسبة إلى الفكر اليهودي المسيحي الغربي، الذي لم ينضج إلا بفضل تأثره الواضح بالفكر العربي الإسلامي خاصة، وفكر اليهودية المسيحية الشرقية لم يتمكن من تكوين مدرسة حقيقية لعدم تخلصه من الجمع التلفيقي بين الأديان الوثنية الشرقية اليونانية والدينين المنزلين قبل الإسلام الذي ختم الوحي معتبراً الدين المنزل الأسمى عين الدين الطبيعي الأسمى: الفطرة) غير قابل للحسم لكون الجميع لم يقم بهذا التمييز. وفي حين كان موقف علماء الدين يرجع الفلسفة إلى الموقف العقدي لا غير برغم ذهابهم في هذا الموقف

---

(١) انظر : I. Kant: Kritik der reinen Vernunft Werkausgabe Band III. ص، ٢٢ حيث يضرب مثال أول انقلاب كوبرنيكي في الرياضيات بما هو قطيعة مع التحسسات المصرية التي لم تكن علمية لكونها كانت مجرد جمع للمعطيات التجريبية الاتفاقية.

إلى رفض العلوم معها، كان موقف الفلاسفة يرجعها إلى الموسوعة العلمية، لظنهم الموقف العقدي المصاحب لها من جنس الموسوعة العلمية بل هو عندهم أكثر علمية منها.

* * *

لذلك فإنه ينبغي قبل الغوص في هذه التفسيرات البنيوية أن نفرغ من دحض التفسيرات السطحية التي يستعملها بعض المفكرين لتفسير وجود الشكل الفلسفي اليوناني، أو عدم وجوده في بعض الحضارات وخاصة في الحضارة العربية مع بيان التناقض الصريح في هذا الموقف، إذ كيف يمكن أن يكون الشكل الفلسفي خصيصة يونانية ثم يعاب على غيرهم بكونه مصاباً بنقص في كليته البشرية لكونه ليس له هذه الخصيصة؟

ويمكن حصر هذه التفسيرات السطحية بنسبتها إلى تيار يسعى إلى تأسيس موقفه على موقف الحد الأدنى الذي أشرنا إليه في الفصل الأول، أعني إلى هيدجر ممثلاً لنفي الكلية الفلسفية والقائلين بخصوصيتها. لكن هيدجر لم يذهب إلى حد التفسير العرقي الصريح مثله مثل هيجل من قبله وكنط الذي ادعى أن العلم الرياضي لم يبدأ إلا بفضل الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها طالس في الرياضيات. وشيئاً فشيئاً غالى بعض المفكرين من حجم

دون المتوسط في الفكر الفلسفي[١] في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فمالوا إلى التفسير العرقي. ونحن نرجع أساس دحض هذا الموقف إلى الحد الأقصى أعني إلى ابن خلدون ممثلاً لموقف مثبتي الكلية الفلسفية.

ولنشر من البداية إلى أن البشرية قد مرت بالموقف نفسه من دين الوحدانية. فالتصور اليهودي والمسيحي يجعل الدين حكراً على عرق واحد لكون النبوة والوحي محصورين عندهم في بني إسرائيل الشعب المختار دينياً والتصور الألماني الذي يكاد يماثله يعتبر الفلسفة حكراً على عرق واحد لكون العقل والعلم محصورين عندهم في الآريين الشعب المختار فلسفياً[٢]. كما ينبغي أن نشير إلى أن تحرير الإنسانية من الاحتكار الأول كان أساس النظرية الدينية في الإسلام وتحريرها من الاحتكار الثاني كان أساس التفسير بالمحددات الاجتماعية للمعرفة العلمية والفلسفية عند ابن خلدون.

ويمكن أن نرجع مبادئ التفسير التي يستعملها نفاة الكلية إلى مبدأ يبقى في الغالب ضمنياً لكنه يظهر بصراحة أحياناً: التفسير

---

(١) يكفي تذكر معركة ابن رشد والرشدية اللاتينية في نهاية القرن التاسع عشر وما بني عليها من خصومات واهية حول السامية والآرية.

(٢) انظر: ص ١٢ G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der*, F/M. 3. Auflage 1966، stw، Bd.18، Werke،Philosophie

العرقي. فقد بدأ هذا التفسير بأسطورة العبقرية اليونانية التي يعللون بها ما يسمى بالمعجزة اليونانية عند مقارنة العلوم في عصر اليونان بالعلوم المتقدمة عليهم. وهذا التفسير المتأخر للمعجزة المزعومة جاء في العصور التي كان العلم المتقدم على اليونان مجهولاً في أغلبه (**لكون جل الاكتشافات الخاصة بعلوم ما بين الرافدين ومصر متأخرة**) فاضطر مؤرخو المعرفة الإنسانية لتفسير النتائج الباهرة للعلوم اليونانية بأمر غير تاريخي هو العرق أو العبقرية اليونانية[1].

ثم صيغت هذه العبقرية بما يعد أفضل علاماتها فكانت مرة النظام السياسي (**الديموقراطية**)[2] وتارة النظام الديني والأسطوري (**نظام تعدد الآلهة**). ثم جمع ذلك كله في أسطورة أرواح الشعوب والعقليات وخاصة المقابلة بين الشرق والغرب التي بدأت تسيطر انطلاقاً من فلسفة التاريخ الهيجلية التي واصلتها فلسفة أنظمة الإنتاج الماركسية التي تصف ما حصل في الشرق كله بالنظام الاستبدادي الشرقي، الذي لا يوجد فيه إلا إنسان واحد حر.

---

(١) انظر:

Sir Thomas Heath, History of Greek Mathematics, Clarendon, Press (Oxford) 1921, pp.121-122.

(٢) انظر: في علاقة الرياضيات والفلسفة والحوار والديموقراطية اليونانية: ص ٢٧٨ وما يليها.

Aparad Szabo, *Les debuts des methematiques grecques*, Vrin Paris 1977.

وبرغم سطحية هذا التفسير وعدم مطابقته للحقائق التاريخية فإنه ظل مهيمناً عند جل المنظرين العرب بمن فيهم من لم يكن ماركسياً.

وهذا التفسير كاذب تاريخياً مرتين. فتاريخ الغرب يكذبه لكون أوروبا لم تكن ديموقراطية عندما تأسست فيها أنساق الفلسفة الحديثة. وتاريخ الشرق يكذبه كذلك لكونه لم يكن استبدادياً بالمعنى الذي وصفه هيجل أو ماركس. فالإمبراطوريات الشرقية كانت كلها من جنس الفدراليات أو الكامنولثات التي ليست بذات وحدة سياسية مركزية صارمة لسببين: أولاً لأن المواصلات لم تكن تسمح بهيمنة سلطة مركزية، وإيقاع الاقتصاد لم يكن يقتضيها، وثانياً لأن كل إمبراطور كان أمير أمراء كما هو الشأن في أوروبا الوسيطة. ويكفي مثال واحد: فالخلافات الإسلامية كانت جميعاً ضرباً من فدرالية مرنة بين سلطنات ليست بذات وحدة سياسية ولا اقتصادية تامة، ولا حتى عقدية برغم وحدتها الحضارية. ومن ثم ففيها على الأقل من الأحرار بعدة ما فيها من سلاطين وبلاطات وبطانات ووجهاء وأهل حل وعقد عسكرية واقتصادية وفكرية، فضلاً عما بقي لنا من صراعات مذهبية وفكرية وتعددية قانونية ودينية وأنماط حياة تتنافى مع الصورة النمطية التي يوصف بها الشرق في هذا التفسير السطحي لعدم عموم ما بطبعه لم يكن بحاجة إلى العموم.

فليست المنظومة الفكرية التي تستند إليها الممارسات المعرفية

غايـة (**إذا تصورناهـا متقدمـة الوجـود عليهـا**) أو تسـتند إلى الممارسات المعرفية إليها بداية (**إذا تصورناها متأخرة الوجـود عنهـا**) بالأمر الذي يخضع لشكل واحد هو الشـكل الـذي عرفـه اليونـان بدليل الفرق الواضح بـين الفلسـفة القديمـة والفلسـفة الحديثـة بـل وبين الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة بل وبين أسـاليب فلسـفة الحداثة عامة وأساليب الفكر الفلسفي ما بعد الحديـث الـذي هـو أقرب إلى الإبداع الأدبي والحكمة الشرقية ذات الصياغة الشـعرية منه إلى الفلسفات التي تحاكي زيفاً أشكال المعرفـة العلميـة الـتي لا يمكن أن تكون إلا جزئية فعلاً وشاملة على سبيل شمول النظريـات الشرطية العامة التي يغلب عليها شكل التخمين الذي يكاد يلامس العلم الخيالي ويختلف عـن الخيـال العلمـي الـذي تسـتند إليـه كـل النظريات العلمية الجزئية بالطبع كما أسلفنا.

ينبغي إذن أن نبحث عن تفسير مقبول عقلاً ومدعوم نقـلاً. لا بد من تأييد التاريخ للتفسير الـذي يقبلـه العقـل وإلا كـان الأمـر مجرد فرضية قد نرضى بها عقلاً لكونها تبدو متناسقة، لكنها تبقى مجرد تخمين إذا كانت متنافية مع وقائع التـاريخ الفعلـي للتجـارب الخمس المعلومة: اليونانية (**من السادس قبل الميلاد إلى السادس بعده**) والعربية الأولى التي كـانت شـاملة دون فصـل بـين شـعوب الأمـة الإسلامية (**من السادس بعـد الميـلاد إلى الثـالث عشـر بعـد الميـلاد**) والغربية الأولى التي كـانت شـاملة دون فصـل بـين شـعوب الأمـة

المسيحية (من العاشر بعد الميلاد إلى الإصلاح الديني) والغربية الثانية التي انحصرت في الأطر القومية ضمن أمة النصارى لتراجع دور القيادة الدينية -السياسية الموحدة (من الإصلاح الديني إلى الآن) والعربية الثانية التي انحصرت في الأطر القومية المتوازية ضمن أمة المسلمين لتراجع دور القيادة الدينية-السياسية الموحدة (من بداية النهضة إلى الآن).

لذلك فالتفسير الذي نقدمه يعتمد على عكس المبادئ التي بينا فسادها: وحدة النوع البشري وتماثل الشروط الاجتماعية بالنسبة إلى الممارسات النظرية والعملية والاختلاف الأسلوبي بالنسبة إلى الأشكال التي تؤدي وظيفة القول الفلسفي، من حيث ما يسمى في الفلسفة بالعلم السيد أو بالعلم الرئيس، معتبرين المقوم الأول كلياً وقابلاً للوصف بالممارسة العقلية بمعنى المشترك بين البشر في فرقهم النوعي بالمعنى التقليدي للمصطلح، والمقوم الثاني قابلاً للوصف بالممارسة النقلية بمعنى الخصوصي في المجتمعات البشرية بالمعنى الذي يعطيه ابن خلدون لهذا المفهوم (النقلي العقدي والخصوصي التاريخي).

فأما التفسير بتنوع الأساليب الفكرية للفن الرئيس الذي يؤدي وظيفة ما بعد العلم والعمل الفلسفيين فيمكن رده إلى السنن الحضارية المختلفة وما ينتج عنها من أساليب فكر. وهذه الأساليب تعود إلى نوعين أساسيين:

أسلوب يغلب عليه رد المعرفة إلى النموذج الذي تحقق في العلوم الطبيعية حديثاً وعلوم الطبائع قديماً ووسيطاً وهو الغالب على كل الأشكال المتأثرة بالشكل اليوناني الأول أعني الشكل الأفلاطوني الأرسطي: **وهذا الأسلوب يمكن تسميته بالأسلوب التحليلي–الرياضي–الطبيعي.**

وأسلوب يغلب عليه رد المعرفة إلى النموذج الذي يسعى إلى التحقق في العلوم الإنسانية معاصراً وعلوم الشرائع قديماً ووسيطاً وهو الغالب على كل الأشكال المتأثرة بالشكل الكلامي الديني في الأديان الثلاثة المنزلة: **وهذا الأسلوب يمكن تسميته بالأسلوب التأويلي–اللساني– التاريخي.**

وأما التفسير بوحدة المقومات – الشروط الاجتماعية لمقومات الممارسات النظرية والعلمية فهي كما حددها ابن خلدون في غاية الباب الخامس وبداية الباب السادس من المقدمة تتمثل في أمرين:

١– التفسير بتحقق شروط الفكر النظري الموضوعية وتنتسب إلى علاقة النظر **(موضوع الباب السادس من المقدمة)** بالعمل **(موضوع الباب الخامس منها)** : فوجود موضوع الفكر النظري وبلوغه مرحلة من النضج ليس هو إلا علاقة الصناعات العملية التي تصبح مادة للتعليم بالقول، ثم التعليم النظري، فينتج عنهما صلات جدلية بين الممارسة العملية في الصناعات التي يحتاجها المجتمع والأسس الفنية والنظرية التي تستعمل فيها أدوات أو

غايات إلى أن تصبح النظرية مطلوبة لذاتها ومتقدمة على الممارسة العلمية بل وقاطرة لها. ويؤدي هذا الجدل بين العمل والنظر إلى إمكان طرح السؤال الذي يقبل الوصف بكونه سؤالاً فلسفياً أعني سؤالاً عن المبادئ والغايات. وإذا وجدت هذه الشروط من دون أن يوجد الأسلوب الذي غلب على الأمر الذي يسمى فلسفة بالمعنى المتعارف صار من الواجب أن نتساءل عن الحاجة إلى شروط من جنس آخر هي أساس القول بتاريخية الشكل الفلسفي على الأقل من حيث بعده غير العلمي.

٢- التفسير بتحقق شروط الفكر النظري الذاتية وتنتسب إلى علاقة النظر بالنظر أو العلم بعلمه (التعليم وذلك هو، موضوع القسم الثاني من الباب السادس من المقدمة) : وجود الوعي بالنظر وتحوله إلى وعي نظري بالنظر يبدأ في شكل أنظمة تعليم (باعتبار ذلك في الوقت نفسه صناعة، وصناعة كل صناعة عملية أو نظرية: فالتعليم هو في الحقيقة نظام إنتاج الخبرة في مستواها الرمزي وحفظها وتوزيعها واستهلاكها: ولعل فشل النهضة العربية الأولى وحصول الثورة العلمية في الغرب بدلاً من حصولها عندنا علته فشل النظام التعليمي وخاصة بقاءه رهن الفصام بين الضربين من العلوم العقلية التي ظلت في أغلبها خارج المنظومة التعليمية الرسمية والنقلية التي حصر فيها النظام التعليمي) ثم يتدرج إلى أن يصبح علم علم أو ما بعد علم: وذلك هو الوعي الفلسفي الحقيقي عند بلوغ النظر مرحلة من النضج التساؤلي الدائم عن التأسيس الذاتي. وإذا لم يكف هذان لثبوت

توفرهما من دون الشكل الفلسفي المتعارف بات من الواجب البحث عن تفسير بشرط آخر: هو التفسير الأسلوبي أعني تحقق الوظيفة الفلسفية بأساليب مختلفة.

ويجمع بين هذين التفسيرين أساسهما مثلما هو الشأن بالنسبة إلى التفسير النافي للكلية. فإذا كان التفسير النافي للكلية يعود في الغاية إلى التفسير العرقي، فإن التفسير المثبت لها يعود في الغاية إلى نفي العرقية والقول بوحدة النوع البشري (**الفطرة**) من حيث المقومات العمرانية فضلاً عن الوحدة النفسية والعضوية الفكرية. لذلك كانت محاولة ابن خلدون غير مقصورة على الحضارة العربية الإسلامية إلا بما هي عينة من العمران البشري والاجتماع الإنساني.

* * *

وبذلك يتحقق لنا الشرط الضروري والكافي لتجاوز مجرد التحليل التاريخي والمفهومي التقليديين لنقدم نظرة تساعد على تجاوز تنوع الأشكال بحثاً عن وحدة الوظيفة قياساً على ما حصل في علم الأحياء، حيث مكن مثل هذا البحث من تجاوز الثبات النوعي واكتشاف مماثلات الوظائف الإحيائية الباطنة التي قد يخفيها الاختلاف العضوي الظاهر. هذه الوظيفة التي تتخذ شكل الأسطورة أو الدين أو الفلسفة أو العقيدة الإيديولوجية ذات

الشكل المغلق أو ذات الشكل المنفتح بحسب تطور تصورات العقل الإنساني لذاته ولصلته بغيره وبالوجود سنسميها من الآن فصاعداً باسم المنظومة التأسيسية التي تتخذ شكلين:

فهي تتعين في الجهاز المعرفي أعني في المنظومات الفكرية المعرفية، وسنطلق عليها اسم التعين الرامزي الذي لا يقتصر على العلوم بل يشمل كل الإبداع الرمزي الذي يتجسد فيه الوعي الإنساني تجسداً يوازي موضوعاته المرموزة. لذلك ختم ابن خلدون الباب السادس من المقدمة بالشكل الأرقى لهذا التجسد أعني اللغة والآداب.

وتتعين كذلك في الجهاز السياسي أعني في مؤسسات الدولة وفي النسيج الاجتماعي الذي يستعمل هذه التصورات وكل المخيال، أعني كل ما يقبل منها التنفيذ الأداتي أو الغائي الفعلي أو الإمكاني في خطط السلطة المباشرة أو غير المباشرة وسنطلق عليها اسم التعين المرموزي.

ولهذه المنظومة التأسيسية عدة أشكال عرفها المعلوم من تاريخ الشرق الأدنى: (**الحوض الشرقي من الأبيض المتوسط: العربي واليوناني والإيطالي الآن**) هي في التصورات كما ذكرنا:

١- التاريخ المؤسطر للسيادة الرمزية على العالم الروحي، أو جهاز الفكر الذي يقدم الوجود التاريخي على الوجود الطبيعي وذلك هو مصدر الأديان وخاصة البدائي منها (عند المصريين والبابليين).

٢- الطبيعة المؤسطرة للسيادة المادية على العالم المادي أو جهاز الفكر الذي يقدم الوجود الطبيعي على الوجود التاريخي وذلك هو مصدر الفلسفات وخاصة البدائي منها (عند اليونان واللاتين).

٣- نفي الفرق بين العالمين برد الأول إلى الثاني في الدينين المنزلين المحرفين (اليهودية والمسيحية في العصر الوسيط): السلطان الروحي أو الرمزي.

٤- نفي الفرق بين العالمين برد الثاني إلى الأول في الفلسفتين المحرفتين (الماركسية والوضعية في العصر الحالي): السلطان المادي أو التقني.

٥- الأصل المحيط بالأشكال الأربعة والمتعالي عليها جميعاً من خلال تخليصها من تحريف المبادئ التي تعبر عنها جميعاً: تحرير التاريخ والطبيعة من الأسطرة، وتحريرهما من النفي والرد المتبادلين، ومحاولة البحث في الجهاز المتحرر من هذه التحريفات الأربع: وذلك هو المعنى الحقيقي للدين الفطري أو الإسلام.

ويناظر تعينات المنظومة الرامزية هذه تعيناتها في بعد الواقع العمراني المتخيالي أشكال من جهاز السلطة تؤدي الوظيفة نفسها في بعد الواقع العمراني الفعلي:

١- الدولة الدينية التي لها صفات الفكر الفلسفي أعني الفكر المبني على التجربة المتدرجة والذريعية، وتناسب التاريخ المؤسطر.

٢- الدولة الفلسفية التي لها صفات الدولة الدينية أعني التي تدعي سدنتها العلم المطلق، وتناسب الطبيعة المؤسطرة.

٣- الدولة الدينية المطلقة أعني الدولة التي تنفي سدنتها كل حاجة للمعرفة العقلية، وتناسب إرجاع الطبيعة إلى الشريعة والتحليل إلى التأويل.

٤- الدولة الفلسفية المطلقة أعني الدولة التي تنفي سدنتها كل حاجة للمتعاليات، وتناسب إرجاع الشريعة إلى الطبيعة والتأويل إلى التحليل.

٥- الدولة النقدية التي تتخلص من السدنة دينيين (أصلانيين) كانوا أم فلسفيين (علمانيين) وتناسب الأصل المحيط بالأشكال الأربعة والمتعالي عليها من خلال تخليصها من التحريف. لذلك كانت هذه الدولة عسيرة التصور والتحقيق. فهي تبدو سلبية كما يتصور هيجل لكونها تسعى إلى التخلص من إطلاق المتعينات، وخاصة ما نتج منها عن التحريف الديني والتحريف الفلسفي بشكليهما، لكونها تستند إلى فكر ينفي السلطان الروحي المطلق المستند إلى العلم اللدني المطلق في الدينين المحرفين، وينفي السلطان الزماني المطلق المستند إلى العلم الوضعي المطلق في الفلسفتين المحرفتين: إذ الإسلام ينفي كل سلطان دنيوي يتعالى على الإنسان لكونه ذا صلة مباشرة بالله، وذلك هو الاستخلاف الذي يتساوى فيه جميع البشر.

وبذلك كان هذا التعريف النقدي للمنظومة التأسيسية في مستوييها الفكري والسياسي من جنس الفكر النقدي الذي يفكك التجارب السابقة ليعيد صياغتها كما يفيد ذلك مفهوما التصديق والهيمنة التي يصف القرآن بها نفسه في إضافته للكتابين المحرفين: مفهوم التحريف الذي تحول إلى استعراض نقدي للتجارب الروحية والدنيوية في الأديان الموحدة أو المنزلة المتقدمة على الإسلام، (والقرآن يعد منها أربعة: اليهودية والمسيحية والصابئية

والمجوسية)، ومفهوم الجاهلية الـذي صـار عرضـاً نقدياً للتجـارب الروحية والدنيوية في الأديـان الشـركية أو الطبيعيـة المتقدمـة علـى الإسلام.

لم يبق إذن إلا مسـألة واحـدة علينـا علاجهـا للوصـول إلى مطلوبنا: **ما الذي تفعله المجتمعات البشـرية بهاتين الآليتـين لكـي تنقـل الوجود المجرد من كونه مجرد معطًى طبيعي غير قابل للوصـف المحـدد إلى مرموز قابل للوصف والقول في شبكة من العلاقـات يتمكـن الإنسـان بفضلها من التعامل معه فكرياً وفعليـاً، مـا دامـت طبقـات هـذا الـترميز المتراكمة هـي الـتي تمثل مـادة عمـل العقـل الإنسـاني بـالمعنى الشـامل للكلمة أي كل ملكاته الفكرية والخيالية والعقلية والنفسـية والوجدانيـة والتي هي مادة التنظير الذي يصبـح في ذروتـه هـذه المنظومـات الرامـزة والمرموزة؟**

سنجيب عن هذا السؤال باقتضاب كبير لكوننا عالجناه بإفاضة في كتابنا: (الإبستمولوجيا البديـل منـذ سـنة ١٩٨٥م). سـنكتفي بتقديم بعض التعريفات وبعض النتائج المنجرة عنها. فللممارسات النظرية شكلاً ومضموناً محـددات هـي الـتي تمكـن المجتمعـات مـن مضاعفة الوجود الغفـل بالطبقـات الرمزيـة الـتي تجعلـه ينتقـل مـن الحالة الطبيعية المفروضة بداية غير معلومة إلى الحالة الحضارية الـتي تزداد كل يـوم كثافـة وسمكـاً بـتراكم الطبقـات الترميزيـة تراكمـاً شبيهاً بما يحدث في علم طبقـات الأرض. وتنقسـم هـذه المحـددات

إلى محددات الشبكات الرمزية التي تصبح مضمون الممارسات النظرية وإلى الشبكات الرمزية التي تصبح شكل الممارسات النظرية. وكل منها يكون منتسباً انتساباً مباشراً أو غير مباشر إلى المنظومات الرمزية أو إلى المنظومات السلطوية بحسب ما وصفنا قبل قليل، بالصورة التالية:

١- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات الشكل المباشرة أعني المنتسبة إلى بعد الواقع العمراني المخيالي أو الفكري (الخبرة التقنية والخبرة الرمزية الحاصلتان في الممارسات العلمية والنظرية حول كل المجالات التي لها حضور في العمران البشري بحسب العصور والمراحل): ومنها تنبع المعوقات أو المحفزات الخاصة بشكل الأفعال التقويمية الخمسة (الجمالية والخلقية والمعرفية والتوجيهية والوجودية) وشروطه المنتسبة إلى صورة العمران (الأنظمة المعيارية التي تخضع لها المؤسسات أو سننها -الأسرة والمدرسة والمنشأة والدولة والمعبد- في معرفتها توثيقاً وكتابة وتعليماً وتنظيراً): ومن ذلك يتكون نسيج المجتمع المدني في قيامه الفعلي بما هو عودة نظرية على ممارساته العلمية.

٢- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات المضمون المباشرة أعني المنتسبة إلى بعد الواقع العمراني الفعلي (المهن التقنية والمهن الرمزية

الموجودتان في العمران والمستعملتان للخبرتين سابقتي الذكر): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات الخاصة بمضمون الأفعال الخمسة أو مادة العمران (نسيج المجتمع في المؤسسات الخمسة الأساسية أعني: الأسرة والمنشأة والمدرسة والدولة والمعبد): ومن ذلك يتكون نسيج المجتمع المدني في قيامه الفعلي بما هو ممارسات عملية تقبل الصياغة الرمزية والتقنية التي تجعلها قابلة للنقلة من وجودها في أعيانها إلى وجودها في الرموز المعبرة عنها بفضل الخبرات الرمزية والحرف الناتجة عنها (وليس الوجود في الأذهان إلا ما حصل في الإدراك النفسي من هذه الوثائق بفضل التكوين والتعليم).

٣- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات الشكل غير المباشرة (التعليم والتنظير أعني الممارستين النظريتين اللتين تجعلان من الخبرتين موضوعاً لهما): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات المتعلقة بشكل الأفعال الخمسة أو صورة العمران: وذلك هو الأساس الذي يستند إليه نسيج المجتمع السياسي بما هو علاقات سلطوية ورتب سياسية ممثلاً بمن يحملونها من الفئات البشرية بحسب التخصصات والهيكلية السياسية التي يحددها تقسيم العمل السياسي بما هو ممارسات علمية تنتقل من وجودها في أعيانها إلى وجودها الذهني بتوسط وجودها الرمزي.

٤- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات المضمون غير المباشرة

(التدوين والتوثيق: توكيد القرآن الكريم على ضرورة كتابة كل شيء وتوثيقه لا تحتاج إلى التذكير): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات المتعلقة بمضمون الأفعال الخمسة أو مادة العمران (المجتمع المدني بما هو علاقات وظيفية ورتب اجتماعية ممثلاً بمن يحملونها من الفئات البشرية بحسب التخصصات والهيكلية المهنية التي يحددها تقسيم العمل المدني).

٥- وأخيراً شروط الترجيح الجامعة بين الشروط السابقة للوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي أو العلم الرئيس (نظرية البناء النقدي الشامل والشكل المؤسسي): السنن الحضارية وأساليب تعين الفكر فيها أعني الأسطورة والشعر والدين والفلسفة والسياسة وأشكال الدولة المناسبة لها.

تلك هي الشروط التي ينبغي أن ندرسها لمعرفة المرحلة التي وصلنا إليها في سعينا إلى جعل الوجود مادة للعقل والعقل أمراً موجوداً. وإذا حصل ذلك وكان واعياً بنفسه بلغنا القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي سواء كان ذلك في شكله اليوناني البدائي أو العربي الوسيط أو الغربي الحديث أو ما بعد الحديث أو ما قبل القديم عند أمتي الشرق الأوليين، أعني ما بين الرافدين ومصر حيث كانت المنظومات الرمزية الجامعة أشبه بما آل إليه الأمر في ما بعد الحداثة: عدم القبول بالمزاعم التي يستند إليها الشكل الفلسفي البدائي أعني المزاعم الفلسفية النسقية البسيطة التي تدعي قول

الوجود كله، وتفضيل الموقف المتواضع الذي ينفي أن تكون أسرار الكون في متناول العقل الإنساني أو قابلة للصياغة في نسق مهما ترقى الإنسان.

المقالة الثانية

الفصل الأول

استقراء التجربة العربية بما فيها من سالب وموجب

حتى نفهم الموقف العام الذي ساد في حضارتنا فحدد منزلة الفلسفة تحديداً كاد يقضي عليها وعلى الدين معها (برغم توافر الشروط الموضوعية التي يقتضيها تكوين الفكر الذي يؤدي وظيفة الفلسفة، بل وتكوين فلسفة متجاوزة للشكل الذي عرفه اليونان مضموناً وشكلاً كما نبين لاحقاً)، لا بد أن نستعرض المحددات التاريخية الظرفية التي حفت بدخول العلوم الموسومة بالفلسفية في سنتنا الحضارية، فنتمكن من التحرز منها، ونزيل ما تمثله من معوقات لاستئناف فكر فلسفي قد يصبح متميزاً. فما الذي جعل أمر منزلة الفلسفة والعقل المهينة عندنا يكاد يتكرر في العصر الحديث على مثال ما طرأ في العصر الوسيط،، إذ ما يزال الكثير من البلاد العربية يستبعد تدريس الفلسفة أويدرسها بشكل

إيديولوجي كما هو الشأن في توظيفها في المعركة بين الأصلانية والعلمانية في مدارس المغرب العربي الثانوية محاكاة ساذجة لتوظيفها في فرنسا في معركة المدرسة العلمانية، (هكذا وبصورة جملية خاصة بعد أن عزلت عنها العلوم في شكلها الوضعي الخالص ودون تحديد لأساسها الفلسفي، فدخلت في المدارس والمعاهد والجامعات العربية) في التعليم الثانوي، بل وحتى في التعليم العالي؟

ولِمَ بقي الشأن الفلسفي في أدبياتنا شأناً شبه صحفي لا يرقى إلى درجة الاختصاص المكين الذي لا يمارسه إلا من يشمر حقاً على ساعد الجد فيصبر صبر المتعلمين ذوي النفس الطويل في كل اختصاص مشروط- والفلسفة بفرعيها أسمى الاختصاصات وليست أمراً مشاعاً يمارسه من هب ودب- بتحصيل تراكمه المادي والموضوعي وتثقفه الصوري والمنهجي، برغم إقبال مجتمعاتنا منقطع النظير على نتائج الفكر الفلسفي المباشرة ممثلة بالعلوم ونتائجها غير المباشرة ممثلة بالتقنيات المادية واللامادية وبكل تنظيمات العالم الحديث ومؤسساته وأنماط عيشه؟

يمكن أن نجمل تفسير ذلك بسبب بنيوي مضاعف:

١- يخص فرعه الأول نظرية الدين كما فهمها علماؤنا الأوائل.

٢- ويخص فرعه الثاني نظرية المعرفة التي فرضها الشكل الأول من الفلسفة.

وبسبب طرفي مضاعف كذلك:

١- يخص فرعه الأول صلة المعرفة فلسفية كانت أم دينية بالواقع.

٢- ويخص فرعه الثاني كيفية دخول الفلسفة الأول إلى الحضارة العربية الإسلامية وتوظيفها الذي حصل عند بعض الفرق المتطرفة كلامية (المعتزلة) كانت أم صوفية (التصوف المتفلسف المتأخر) أم حتى سياسية (القرامطة والإسماعيلية).

ويجمع بين هذه الفروع الأربعة الفهم القاصر الذي سيطر عند غلبة فقهاء الشرع المنزل في المعركة الزائفة بين من يتكلم باسم العقل والفلسفة ومن يتكلم باسم الوحي والدين خلال نهضتنا الأولى في العصر الوسيط وعند غلبة فقهاء الشرع الوضعي في نفس المعركة خلال نهضتنا الثانية في العصر الحالي. فلم اعتبرت العلاقة بين الدنيا وعلومها والآخرة وعلومها علاقة تنافرية، بخلاف ما يقتضيه العقل الفلسفي الأصيل الذي يصل دائماً بين ظاهر الوجود وباطنه وبخلاف ما يدعو إليه الإسلام الحنيف الذي يربط دائماً بين الكتاب نبراساً والحكم أداة اعتبار وبين الهداية غاية والحكمة منهج تبليغ (**الأمر الذي نسيه فقهاء الشرع المنزل أو الأصلانيون**) وبخلاف ما يقتضيه الحذر الفلسفي والريبة من الوثوقية (**الأمر الذي نسيه فقهاء الشرع الوضعي أو العلمانيون**)؟

سنعكس ترتيب الأسباب فنبدأ بالسببين الظرفيين ونثني بالسببين البنيويين لنختم بالسبب الجامع. ذلك أن ما حصل في

تاريخ العلاقة المتوترة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني عندنا هو الذي حال دون علاج ما حصل بنيوياً في كلا الفكرين الفلسفي والديني، و لم يمكن من تحليل فكر النهضتين الأولى والثانية (نهضتنا في العصر الوسيط والحالية) تحليلاً فلسفياً يتضمن الأبعاد الميتافيزيقية التي يظنها من لا يدرك معناها ابتعاداً عن الواقع وترفاً فكرياً في حين أنها، كما نبين هنا، جوهر الوجود التاريخي للعظيم من الحضارات، بل وسرُّ كل إدراك عقلاني (فلسفة) ووجداني (دين) للوجود بإطلاق.

فالصراع حول منزلة الفلسفة بوصفها أساس علوم العقل ودورها في المجتمع الإنساني من خلال صلة الدنيا وعلومها (هكذا فهمت الفلسفة) بالآخرة وعلومها (هكذا فهم الدين) لم يصبحا موضوعاً للفكر والتأمل في الفكر الديني ولا في الفكر الفلسفي عندنا لا وسيطاً ولا حديثاً، لكون العوامل الظرفية التي تحدد العلاقة بين المتكلمين باسم الدين والمتكلمين باسم الفلسفة جعلتهما لم يحفظا من الأمرين إلا ما فيهما من وضعي (ما يصبح في الحياة المباشرة من معرفة ذريعية وهو ما يقتل الفلسفة والدين معاً، ولتلك العلة سميناهما بالفقهاء: فقهاء الشرع المنزل وفقهاء الشرع الوضعي) ويتجاهلان اللقاء الواجب بين البعد العقلاني والبعد الوجداني في الغاية فحالا بهذا الموقف السطحي الذي ليس هو بالفلسفي ولا هو بالديني دون حضارتنا وطرح مثل هذه المسائل فضلاً عن علاجها العلاج الملائم.

والغريب أن ما يسود في النهضة الحالية هو عينه ما ساد في النهضة السابقة حتى وإن انعكست العلاقة. فقد كانت القاعدة هي رفض الفكر الفلسفي باسم الفكر الديني، فصارت القاعدة رفض الفكر الديني باسم الفكر الفلسفي. والأمر واحد، لأن المرفوض والرافض من الفكرين ليس فكراً ما دام يستثني الأمر الذي يكون به الفكر فكراً أعني ذروته التي تتحقق فيها ذاته: فالفكر الفلسفي فكر لكونه في ذروته سؤال ديني (**ومثاله سؤال سقراط وأفلاطون و أرسطو و أفلوطين**) والفكر الديني فكر لكونه في ذروته سؤال فلسفي (**ومثاله سؤال إبراهيم وموسى وعيسى** وخاتم الرسل) .

١ – التعليل التاريخي: كيفية دخول الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية .

فمن المعلوم أن الفلسفة اليونانية (**في شكلها الأفلاطونسي الأرسطي بفرعيها موسوعة علمية وعقيدة بوصفهما كليهما مادة للتدريس والشرح والتعليق**) قد أصبحت من تقاليد الشرق الأدنى قبل نزول القرآن الكريم، وذلك بداية من الغزو المقدوني (**نهاية القرن الرابع قبل الميلاد**). ومن المعلوم كذلك أن الفكر الفلسفي قد امتزج بالفكر الديني الوثني الشرقي واليوناني والمنزل في الأديرة والمدارس المسيحية ومدارس الصابئة قبل مجيء الإسلام (**خلال حقبة امتدت ستة قرون**). فكان عدم الفصل بين الفكر الفلسفي في

مبتذلاته التأويلية والمذاهب الكلامية اليهودية المسيحية ومذاهب المجوس والصابئة في سطحياتها الوضعية (التي تبنتها الحركات السياسية الدينية المغالية) قد جعل التوجس من الفكر الفلسفي الذي ظن مقصوراً على هذا الشكل المنحط الذي وصل إلى الحضارة العربية الإسلامية الناشئة هو الغالب على العلاقة بالعلوم الفلسفية شكلاً ومضموناً منذ بداية الفكر الإسلامي الذي كان عليه أن يتجنب العدوى قدر المستطاع إما لكون عود الحضارة الإسلامية ما يزال طرياً أو لكون اغتصاب الفقهاء لسلطان نفاه الإسلام (السلطة الروحية) قد أدى إلى حصر الاجتهاد في مدلوله الفقهي نفياً لكل اجتهاد عقلي في ما بعد علوم الشريعة أعني ما ينحصر في الاستعمال المباشر من منطلق علوم الطبيعة وما بعدها بهذا المعنى نفسه، والعكس بالعكس.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الحركات الكلامية والصوفية الفلسفية المتطرفة قد تبنت هذا الفكر (الفلسفي) في شكله المنحط، هذا المزيج الفوضوي الذي تردى إلى تعليم عقدي خالص من الفكر العلمي والسؤال الفلسفي فجعلته جوهر فكرها وأساس ممارستها السياسية اتضحت الأسباب البينة للتوجس مما جعل سلوك الفكر الإسلامي عامة والسني منه خاصة إزاء الفكر الفلسفي الذي ظلّ محصوراً في شكله هذا شبه معلل على الأقل عند الاقتصار على الظاهر من الأمور وفي أمة لم تتعود التفكير المنهجي السليم على

الأقل في البدايات التي صارت فيما بعد سنناً نهائية حالت دون كل تطور ذي دلالة بفضل تضافر النزعتين المحافظتين في المدرسية الفقهية والمدرسية الفلسفية اللتين اتحدتا من منطلق الاتجاهين وحافظتا على النزعة المحافظة المتزمتة. فالفرق الوحيد بين الغزالي وابن رشد أن الأول فقيه يتفلسف بتناسق مع أصول فقهه والثاني فقيه يتفلسف دون وعي بعدم التناسق مع أصول فقهه.

وكانت الفلسفة قد صارت قبل ذلك بكثير، تأثراً بمضامينها الميتة وأشكالها الساذجة في ذروة هذا السلوك المذهبي المتطرف عند الإسماعيلية والقرامطة، بديلاً من الوحي الذي أفرغ من مضمونه الحي بحيل التأويل الباطني، حيث أصبح القرآن بمجرد ظاهر ورسوم باطنة ومعناه الحقيقي هو ما توصلت إليه الفلسفة من حقائق نهائية مزعومة تتخفى تحت عناوين وأسماء كثيرة أهمها العلم اللدني والذوق الصوفي وعصمة الأئمة. وصار الدين قبل ذلك بكثير، تأثراً بمضامينه الميتة وأشكاله الساذجة في ذروة السلوك المذهبي المتطرف عند الظاهريين والخوارج، بديلاً من العقل الذي أفرغ من مضمونه الحي بحيل التفسير الظاهري، حيث أصبح القرآن بمجرد نصوص ظاهرة معناها الحقيقي هو ما يستمد من المعجم العربي من حقائق لغوية مزعومة تتخفى تحت عناوين وأسماء كثيرة أهمها المنطق والذوق البلاغي وخبرة الفقهاء.

فصار هذان الموقفان جوهر الفهم الفلسفي والديني للعلاقة بين

الدين والفلسفة المجمدين في تناظر متنافر يجعلهما لا يتواجهان ولا يؤثر أحدهما في الآخر لكون الباطنية جعلت الفلسفة مضموناً ميتاً تؤول به الدين الذي جعلته شكلاً ميتاً لا يتجاوز شكل التعليم الجمهوري، ولكون الظاهرية ردت الدين إلى مضمون ميت تؤول به الفلسفة التي جعلتها شكلاً ميتاً مقصوراً على العلوم الأدوات التي لا تتجاوز التعليم المدرسي. لذلك فلا عجب إذا آل الفكر الفلسفي عند من كان يعد معلمهم الثاني (الفارابي) ومعلمهم الأخير(ابن رشد)، إلى تصور المعنى الحقيقي للنص الديني مقصوراً على ما يتوصل إليه العقل عند أهل البرهان وأن ما عدا ذلك مما لم يتوصل إليه العقل في مفهومه الساذج الذي يعتمدانه ليس إلا أموراً خيالية لم تأت إلا لذوي العقول الخطابية والجدلية[1] . ولا عجب كذلك إذا صار كبار النظار من علماء الدين يتصورون علوم الطبيعة مما لا نفع له في الدين والدنيا ويعدون الفلسفة مجرد بدع وزندقة.

* * *

---

(١) من المعروف أن كل الفلاسفة العرب تقريباً لم تتجاوز نظرتهم في النبوة فكرتين مستمدتين من فلسفة أرسطو: أولاهما من علم نفسه وتتعلق بنظرية الخيال والثانية من علم منطقه وتتعلق بنظرية ضروب القول حيث ينسبون القول النبوي إلى القول الخطابي والشعري حتى وإن لم يذهب بهم الحد إلى نفي مستوى القول البرهاني صراحة.

٢- التعليل الإبستمولوجي الأول: صلة المعرفة الفلسفية والدينية بالواقع.

وبذلك يتبين أن جوهر المشكل في هذه المسألة - بالنسبة إلينا لكون التقصير من فقهاء الشرع المنزل لا يهمنا، بالقدر الذي يهمنا به التقصير من فقهاء الشرع الوضعي، لكونهم يتصدون للفكر الفلسفي الذي من المفروض أن يكون أكثر من الفقه تفتحاً وسعة، منزلاً كان أم وضعياً- هو سوء فهم من كانوا يتكلمون باسم الفلسفة لطبيعة المعرفة الفلسفية سوء فهمهم الذي جعلها تصبح دون العقائد البدائية وثوقية وتنكباً عن الطريقة العقلية المعتمدة على النسبية والشك المنهجي. فهم يتصورون المعرفة الفلسفية محيطة بالوجود ويعتبرونها علماً مطلقاً يستنفد مبادئ الوجود والحقيقة الدينية ويعتبرون الواقع أمراً بسيطاً يقبل الإدراك المباشر والإدراك التام الذي يستنفذ الحقيقة ويعرضها على ما هي عليه بخلاف ما يقول كبار الفلاسفة القديم منهم والحديث. بل إن عبارة " العلم بالوجود على ما هو عليه" هي الملزومة الفلسفية التي تبين سذاجة هؤلاء الفلاسفة الذين يزعمون تمثيل العقل والمعرفة البرهانية حتى ولو أضافوا إليها تجاملا عبارة "بقدر المستطاع".

كما أن تصورهم للدين وعلاقته بالواقع جعلته يصبح عندهم مجرد إدراك خيالي وأسلوب تعليمي للجماهير الجاهلة، بل إن النبوة عندهم ليست إلا مجرد قوة خيال يكسو الحقيقة الفلسفية

بأسلوب خطابي ليقنع الجماهير العاجزة عن إدراك ما تدركه الخاصة حسب زعمهم لظنهم علم النفس الأرسطي ونظرية الخيال نهاية المعرفة بأسرار النفس البشرية. وليس هذا التصور إلا نظير تصور الماركسيين الحديث والمعاصر لما يصفونه بالإيديولوجيا عند كلامهم في كل فلسفة أخرى غير التي يعتبرونها فلسفة علمية أعني المادية الجدلية. وهذه المزاعم هي التي وضعت الفلسفة ومدعي التفلسف في موضع التهمة، فساعدت المتعصب من الجاهلين بأعماق الدين على الحط من شأن الفلسفة حطهم من شأن الدين، لكون ممثلي الفكر الفلسفي في تجربة اللقاء الأول معه شوهوه تشويهاً قاتلاً.

وقد بلغت السذاجة بمعلمهم الثاني إلى القول: إن الفلسفة قد تمت منذ أرسطو و"لم يبق إلا أن تُعلَّم وتُعَلَّم"(١) كما زعم في ثانية مقالات كتاب الحروف. أما من لقب منهم بالشارح فقد حول الحديث في شرعية الفكر الفلسفي إلى مسألة فقهية تحل بفتوى بدلاً من كونها مسألة وجودية تحل بما يصفه القرآن الكريم بـ"عزم الأمور" أعني بقرارات الإلتزام الوجودي التي لا تختلف من حيث الطبيعة وإن اختلفت من حيث مجال الحصول في الحيز الديني أو الفلسفي أو الصوفي أو العلمي أو الفني. لذلك فسوء فهم فعل

---

(١) انظر الفارابي كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٦٩م الباب الثاني ص.١٥١-١٥٢.

التفلسف واستعماله الرديء والعقدي عند موظفي النتائج غير المفهومة قد جعلا علماء الإسلام (ولا نستثني منهم حتى ابن تيمية وابن خلدون) الذين لم يكن لهم دراية حقيقية بطبيعة القول الفلسفي عند الصادقين من أهله يعتبرونها في جوهرها عدوة للدين والعقيدة متناسين أن الربط بين الكتاب والحكم وبين الدعوة والحكمة من الأسس التي لا تغيب في القرآن الكريم.

* * *

٣- التعليل الإبستمولوجي الثاني: نظرية المعرفة في الشكل الفلسفي الأول.

وإذن فما حطّ الفلسفة إلى هذه المنزلة فأوصلها إلى ما جعلها تعتبر فكراً يهدم بدل أن يبني، ويظن بدل أن يعلم، ويكبل في الوثوقية بدل أن يحرر من الظنون، وصير المذاهب الفلسفية مجرد منظومات من الآراء العجولة وغير المبنية على التحليل الدقيق والاعتبار الرصين، إنما هو عدم فهم فعل التفلسف (الذي حصر في بعض ثمراته أعني مضمون المتن المسمى فلسفياً في عصرهم) والاقتصار على التقليد الشكلي لمبتذلات الفكر الفلسفي الممزوج بالكلام الوثني واليهودي والمسيحي في العصر الهلنستي كما نجد ذلك وسيطاً في (رسائل إخوان الصفاء)، وحديثاً في كل المجاميع الماركسية والوضعية والعلمانية الوحدانية من تاريخ الفلسفة العربية ومشروعات التفلسف الساذج.

ولو علم المتفلسفون منا أن بانيي النهضة الغربية الحديثة في مجال الفلسفة والعلم الأساسيين أعني ديكارت ولايبنتس كانا مصلحين دينيين في الوقت نفسه، وفيلسوفين وعالمين من الطراز الأول لتخلصوا من المقابلات السطحية الزائفة التي لا تصدق إلا على فارغي الوطاب من العلم والفلسفة والدين من أمثالهم. وما أظن أحداً منهم يجهل مهما كان زهيد الزاد من العلم بالتاريخ أن جل فلاسفة المثالية الألمانية من كبار تلاميذ المدارس الدينية في ألمانيا البروتستينية أو الكاثوليكية وأن كل الفلسفات الغربية الحالية لاهوت متخفٍ بما في ذلك فلسفة نيتشة وهيدجر. ويكفي أن نعلم أن جل الكراسي الفلسفية في جامعات أوروبا بيد كبار المفكرين الدينيين المنتسبين إلى المدارس اللاهوتية.

ومن ثم فإن جوهر الإشكال هو بالأساس نظرية المعرفة الفلسفية التي خلت عند المتكلمين باسمها من البعد النقدي ومن فهم دلالة التواضع العلمي وحدود المعرفة الإنسانية التي لا يمكن أن تدعي الإحاطة. لذلك فإن نقادهم من علماء الدين (وخاصة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وقبلهما ابن حزم والقاضي ابن العربي إلخ...)[1] كانوا أقرب إلى أخلاق الفلسفة النقدية من هؤلاء

---

(١) نقاد الفلسفة في الكلام أشهر من أن نذكر بهم أو بمصنفاتهم. لكن الإشارة إلى مراحل هذا النقد ضرورية: فمن الرفض إلى الاستيعاب ومن النقد الكلي إلى النقد الانتقائي إلى آخر مرحلة تمثلت في استحواذ الكلام على كل إشكاليات القول الفلسفي الذي صار جزءاً من الكلام عندما اكتملت المدرسية العربية الإسلامية. ثم =

المتكلمين باسمها. فعندما نعتمد على النقد وإدراك حدود المعرفة العقلية نفهم الصلة بين الإيمان والمعرفة المدركة لحدودها ونفهم الشطط الممكن في الاتجاهين عند من لم يفهم هذه العلاقة فلا نتخلى عن الخير الكثير بسبب الشر القليل الذي قد يصحبه في كلا الفكرين الفلسفي والديني. وعلينا أن نعلم أنه مثلما أن الفكر الفلسفي يمكن أن يتطرف بعض ممارسيه فيحولوه إلى وثنية طبيعية، يمكن للفكر الديني أن يتطرف بعض ممارسيه فيحولوه إلى وثنية شرعية، لكون الإفراط في الحالتين منافياً للدين القويم الذي ينفي التقليد الإيماني، ويبني العقيدة على الاعتبار والتدبر العقليين. ولما كان التطرف الديني الذي لا يجادل أحد في وجوده ولا في شروره لا يوجب إلغاء الأديان، فإن التطرف الفلسفي الذي له هذه الصفات نفسها لا ينبغي كذلك أن يلغي الفلسفات.

* * *

٤- التعليل الفلسفي الأول: نظرية الدين كما فهمها علماؤنا الأوائل.

لكن بعض علمائنا الأوائل،بخلاف ما دعا إليه الدين الحنيف، قابلوا بين الدين وعلومه والدنيا وعلومها واعتبروا المقابلة بينهما

-حاكتها في ذلك المدرسية اليهودية المسيحية، وأصبح التمييز بين المجالين مقصوراً على العلوم الغايات وعلى التوظيف. أما العلوم الأدوات ومجالات البحث التأسيسي فهي واحدة منذئذ إلى الآن، وخاصة بعد الإصلاح في الفلسفة الألمانية.

عين المقابلة بين الفلسفة ممثلة لعلوم العقل والدين ممثلاً لعلوم الوحي ظناً منهم أن علوم الوحي يمكن أن تستغني عن العقل، وعلوم العقل يمكن لها أن تستغني عن الوحي حصراً منهم لحاجة الأول إلى الثاني في استمداد بعض الأدوات منه، ولحاجة الثاني للأول في استمداد بعض القيم الإيمانية منه. والغريب أنهم يؤكدون مع ذلك أن الدنيا هي المطية الموصلة إلى الآخرة وأن الدين الإسلامي، خلافاً للدين المسيحي، لا ينفي النصيب من الدنيا ولا يقابل بين الدين والسياسة وبين قيم الدنيا وقيم الآخرة لكون قيم الأولى ليست إلا الامتحان الإعدادي لقيم الثانية، هذا فضلاً عن كون أهم أسباب تخلفنا وعجزنا عن القيام بمهمة تبليغ الرسالة بالمثال الحسن وبالإمكانات المادية المؤثرة علته الأساسية هي عدم تمكننا من علوم الدنيا وتوظيفها لتحقيق علوم الآخرة وقيمها.

لذلك فإن الموقف النقدي من مزاعم المتكلمين باسم العقل من دون عقل حالياً يمكن أن يعيد للفكر العقلي منزلته التي تليق به، فلا تجعله عرضة للاتهام كما يمكنه أن يحد من مزاعم المتكلمين باسم الوحي من دون وحي وعقل. فيحصل التكامل بين الوحي والعقل، التكامل الذي يصبح أمراً حتماً خاصة والوحي قد بلغ تمامه فختم ختماً جعل العلم العقلي للطبيعة والشريعة (وليس للشريعة وحدها كما قد يتوهم بعض علماء الدين الذين قد يتناسون أن

كون الدنيا مطية الآخرة لا معنى له إذا لم يكن امتطاؤها معتمداً على علومها فتكون علوم الدنيا مطية علوم الآخرة كما تكون الدنيا مطية الآخرة) وارثاً لمهامه في فهم الوجود الطبيعي والشريعي بالاعتبار الممكن من تحقيق شروط إرث الأرض بأسبابها الحقيقية، وشروط التزود للآخرة من خلال تحقيق الاستخلاف الجدير بمن أورثهم الله الأرض، لكونهم استجابوا للأمر الوارد في الآية ١٠٤ من آل عمران فسعوا إلى تحقيقها بحسب شروطها في الآية ١١٠ منها.

* * *

٥- التعليل الفلسفي الثاني: نظرية الدنيا كما فهمها العلمانيون.

ومثلما أدى سلطان المتدينين وسيطاً إلى إطلاق التنافي بين الدين وعلومه والدنيا وعلومها فابتدعوا التنافي بين الوحي والعقل، فكذلك فعل العلمانيون في عصرنا فعادوا إلى التنافي نفسه، ولكن في الاتجاه المقابل. فعوض إهمال الدين وعلومه في مشروع نهضتنا الثاني إهمال الدنيا وعلومها في مشروع نهضتنا الأول. ولهذه العلة سيطر على علمانيينا حصر العلوم النظرية (علوم الطبيعة خاصة لكون العلوم الرياضية والمنطقية واللسانية علوم أدوات بالأساس وهي صالحة في ضربي العلوم الطبيعية والتاريخية) والعلوم العملية (علوم التاريخ خاصة) في وظائفها النفعية الوضعية فصار تصور التاريخ وعلومه ماركسياً (بالمعنى الكلاسيكي أو بالمعنى المجدد) بالضرورة

صريحاً كان ذلك الموقف أو ضمنياً وصار تصور الطبيعة وعلومها كونتياً (بالمعنى الكلاسيكي أو بالمعنى المجدد) بالضرورة صريحاً كان ذلك الموقف أم ضمنياً وتحولت عقيدة العلم النظري والعلم العملي من ثم إلى بديل من العلوم أعني إيديولوجيا تزعم نفسها فلسفة في العلم والعمل زعماً صيرها عند نخبنا بديلاً يغنيهم عن العلم والعمل الحقيقيين اللذين ينافيان بالطبع الموقف الوضعي في النظر والعمل على حد سواء فيذكران من ثم بما يتجاوزهما أعني بالسنام الذي يلتقي عنده الفرقان (العقل) والوجدان (الوحي).

ومعنى ذلك أن هذا الموقف العلماني قد أدى إلى قتل الفلسفة والعلوم العقلية مع الدين والعلوم النقلية مثلما أدى الموقف الأصلاني إلى قتل الدين والعلوم النقلية مع الفلسفة والعلوم العقلية. ذلك أن نفي الدنيا وعلومها يؤدي ضرورة إلى قتل الدين وعلومه (عند الأصلاني) وقتل الدين وعلومه يؤدي إلى قتل الدنيا وعلومها (عند العلماني)، وذلك بمقتضى التضايف المطلق بين الأمرين. لذلك فمنزلة الفلسفة في الحالتين قد آلت إلى نفيها إما باسم الوحي غير المفهوم لفصله عن غاية العقل أو باسم العقل غير المفهوم لفصله عن غاية الوحي. والمعلوم أن حاجة الوحي للعقل قد عبر عنها القرآن الكريم بمفهوم التدبر والاعتبار اللذين يصلان الدين المنزل بالدين الطبيعي في مفهوم الفطرة حيث يلتقي الإدراك العقلي الحدسي الحقيقي بالإدراك الوجداني الحدسي الحقيقي.

والأول درجاته الدنيا العلم الوضعي. والثاني درجاته الدنيا الدين الوضعي. وسنامهما الواحد هو العقل الوجداني أو الوجدان العقلي.

أما حاجة العقل للوحي فيمكن أن نعتبر العقل قد أدركها بإدراك حدوده بما هو وضعي أو بموقفه النقدي من ذاته وتوقفه أمام أسرار الوجود في ما يشبه موقف التدبر والاعتبار اللذين يصلان الدين الطبيعي بالدين المنزل في مفهوم السؤال والحيرة الوجودية الدائمة، بما هي عين الفطرة كما عبر عنها السؤال الإبراهيمي في آيات الأفول، والسؤال السقراطي في موقف الانتقال من الهم الطبيعي إلى الهم الخلقي. لذلك كان الإسلام الحنيف حنيفية محدثة أو إحياء للحنيفية الإبراهيمية بإصلاح التحريفات التي طرأت عليها في الدينين التوراتي (**وهذا التحريف هو مصدر كل أصلانية**) والإنجيلي (**وهذا التحريف هو مصدر كل علمانية**) وفي التحريفين الفلسفيين المناظرين لهما أعني الوضعية العملية والوضعية النظرية في عصر نهضتنا الحالية والصفوية والمشائية في عصر نهضتنا الأولى .

وبذلك يتبين أن التنافي المزعوم بين علوم العقل وعلوم النقل أو بين الدين والفلسفة في غايتيهما اللتين تتحدان في الإدراك الوجداني والعقلاني ليس نابعاً منهما في ذاتهما بل هو من وظائفهما الوضعية. فعندما يطلق المتكلمون باسم العقل وظائفه

الوضعية دون تجاوز إلى مهامه الوجدانية والمتكلمون باسم النقل وظائفه الوضعية دون تجاوز إلى غاياته العقلانية، كما حددتها الرسالة الخاتمة يحصل الصدام بين أصحاب الموقفين ويعمم على الأمرين اللذين أهمل جوهرهما الواحد: **مهام العقل الوجدانية هي عينها غايات الدين العقلانية**. فالتنافر بين الدنيا وعلومها وما بعدهما الفلسفي الذي ينبغي أن ينفي قصر الهم على الدنيا والآخرة وعلومه وما بعده الديني الذي ينبغي أن ينفي قصر الهم على الآخرة لا يمكن أن يقول به الدين الإسلامي الحنيف لكونه قد جعل أدلة العقيدة كلها مستمدة من التدبر العقلي للكون الطبيعي والتاريخي واعتبر كل إكراه في مجال العقيدة منافياً للإسلام الحقيقي كما حددتهما الرسالة الخاتمة: **تبين الرشد من الغي والتأكيد على الحرية الدينية أو على عدم الإكراه في الدين وعدم الغلو فيه**. وإذا كان العقد الديني مقتضياً الحرية فمن باب أولى أن يكون الدليل الفلسفي. لكن حداثيينا ذهب بهم التعصب إلى عدم فهم التعدد الفكري واعتقدوا بوجود علم نهائي ومطلق ثم يزعمون ذلك تفلسفاً بل هو عندهم قمة الفلسفة.

وكنا رأينا في الفصل الأول كيف أن نقد الشكل الأول من الفكر الفلسفي- الذي لم يصبح نقداً جدياً قابلاً للندية مع هذا الفكر الفلسفي بتجاوز شكله الأول والإعداد لأشكاله الموالية، إلا بداية من الغزالي إلى أن اكتمل مع ابن خلدون- قد ركز على هذا

التمييز بين بعدي الفكر الفلسفي (**الموقف الوجودي والعلوم العقلية المصاحبة له والمصطبغة به**) دون استثمار لمقتضياته ونتائجه استثماراً يصبح مصدراً لميلاد شكل جديد من التفلسف، برغم الشروع الفعلي في نقل السؤال الفلسفي من مدخل علوم الضرورة والطبيعة الغفل الذي عرف به الفكر الفلسفي (**شكله الأول**) في تقابله مع الفكر الديني (**شكله الأول**) إلى مدخل علوم الحرية والتاريخ الغفل أعني من إبستمولوجية العلوم الطبيعية إلى إبستمولوجية العلوم الإنسانية (**بفضل حسم ابن خلدون لمفارقة الغزالي: نقد التحليل بالتأويل في التهافت دحضاً للميتافيزيقا المشائية ونقد التأويل بالتحليل في الفضائح نقداً للميتاتاريخ الباطني**) .

لذلك فقد ظل التمييز بين الأمرين تمييزاً خصامياً و لم يبلغ درجة الوعي بالأمر الذي سعى إليه ابن خلدون (**قلب العلاقة بين الإبستمولوجيتين واستبدال العلم السيد لنقله من الميتافيزيقا إلى الميتاعمران**). لكن ذلك بقي متأثراً بالموقف السلبي من الشكل الفلسفي الموظف من قبل الفرق الغالية فأدى إلى حصر المقبول من العلوم الفلسفية في ما كان يقبل الاقتصار على دور العلوم الأدوات وأهملت كل العلوم الفلسفية التي قد يكون لها بعد عقدي له مساس بالدين دون تحديد لطبيعة هذا المساس. ومن باب أولى أن يكون من الصعب قبول المدخل الجديد للسؤال الفلسفي أعني من التاريخ لكون التاريخ هو أخص خصائص الدين. فأصبح

التخلص من بعد الفلسفة العقدي تخلصاً مطلقاً لا يفصل بين البعدين فأدى معه ببعد الفلسفة المعرفي ورفضت الفلسفة بالكامل موسوعةً علميةً وموقفاً وجودياً وحصل الاقتصار على ما يقبل الاستعمال الأداتي في علوم النقل مثل المنطق والحساب أو في الحياة العامة مثل الطب والفلك والرياضيات عامة.

الفصل الثاني

استقراء التجارب التاريخية عامة

لحصر المحددات الظرفية

في غاية دراستنا واستكمالاً لدراسة الشروط التاريخية التي تصل الفلسفة بالنهضة في كل التجارب التي نحلل أعني التجربتين الفلسفيتين اليونانية القديمة والغربية الحديثة والتجربة العربية الأولى والثانية لا بد من توضيح أمرين يبدوان طاغيين على إشكاليات الفكر الفلسفي عامة (**العلاقة بين الفلسفة وتاريخها**)، وعلى إشكالية السعي إلى تحقيق ممكن لفلسفة عربية متميزة خاصة (**العلاقة بين الإحياء والتاريخ**) باعتبار ذلك متضمناً كل الشروط التاريخية الخارجية التي تحدد مقومات الفكر الفلسفي فنعود بذلك إلى المسألة التي بدأنا بها أعني مسألة الترابط بين المشروع الفلسفي والمشروع النهضوي العام:

الأول: هو طبيعة العلاقة بين الماضي والمستقبل من حيث صلتهما بحياة الفكر عامة وبإحيائه خاصة.

الثاني: هو وظيفة العودة إلى الماضي في كل مشروع فلسفي للترابط العضوي بينه وبين المشروع النهضوي الذي يعبر عنه الفكر الفلسفي.

لذلك فلابد من تعليل هذين الأمرين لفهم الحاجة إلى استقراء التجارب التاريخية ولتحديد الصلة بين ما حدث في تجارب تاريخ الفكر الإنساني عامة وتاريخ الفكر الفلسفي خاصة، وما حدث في التجربة العربية التي حللنا في الفصول السابقة تتمة تاريخية بنيوية لدراسة المحددات الفلسفية المذهبية (**الفصل الأول من المقالة الأولى**) والمحددات الفلسفية البنيوية (**الفصل الثاني منها**) .

* * *

١- مفهوم العلاقة بين الماضي والمستقبل:

يقتضي تحقيق صلة بين لحظات تاريخ الفكر عندنا تحريره من الكسر الذي يعاني منه ووصل النهضتين الفلسفيتين إحداهما بالأخرى تحليل طبيعة الربط بين الماضي والحاضر وضرورته عامة. ذلك أن المرء لا يستطيع أن يسمع ما يقال في القطيعة مع الماضي التي يشترطها أصحاب التحديث الفلسفي خاصة والتحديث الحضاري عامة إلا إذا أفهموه علة إخراج العرب والمسلمين من سنن التاريخ الكوني. فكل النهضات التي عرفتها البشرية- وأهمها:

١- النهضة اليونانية (من بدايات القرن الثامن قبل الميلاد أدبياً ودخولاً في التاريخ الكوني بدايةً ومن السادس فلسفياً وشروعاً في السيادة على التاريخ الكوني غايةً) .

٢- والنهضة العربية الأولى (من بدايات السادس بعد الميلاد دينياً ودخولاً في التاريخ الكوني بدايةً ومن الثامن فلسفياً وشروعا في السيادة على التاريخ الكوني غايةً).

٣- والنهضة الأوروبية الأولى (من بدايات القرن الثالث عشر أدبياً وفكرياً بدايةً ومن القرن السادس عشر إصلاحاً دينياً وشروعاً في الدخول الفاعل في التاريخ الكوني غايةً)

٤- والنهضة الأوروبية الثانية (من بدايات القرن السابع عشر فلسفياً وعلمياً بدايةً ومن نهايات القرن الثامن عشر إصلاحاً سياسياً واجتماعياً وسيادة فعلية على التاريخ الكوني غايةً)

٥-والنهضة العربية الحالية (التي نريد فهم علاقتها بماضيها برغم اتهام البعض هذه المحاولات جزافاً بالماضوية)- جميعها دون استثناء تحددت بعلاقة مضاعفة بالماضي من حيث هو حدث يقبل ما لا يتناهى من التأويلات، ومن حيث هو معنى يتعين في الصورة المثالية التي صنعها منه أصحاب النهضة ليكون شبه ماض ذهبي يستمدون منه نموذج الفاعلية المبدعة دون أن يكون مطلوبهم من الدور النموذجي الذي يضفونه عليه محاكاة مفعولاته الماضية.

فهذه النهضات جميعاً تشترك في الوعي الحاد بالحاضر وعياً يتشكل عندها بصفات أربع متماثلة هي، بالإضافة إلى صفة العلاقة بالماضي النموذجي المشتركة بينها:

١- الصدمة الحضارية بعدو متفوق يجعل الفاصل التاريخي بينها وبين ذلك الماضي الذهبي موصوفاً.

٢- بالانحطاط بالقياس إليه وبالقياس إلى العدو المتفوق.

٣- ويعيد أمل الاستئناف المبدع الممكن في المستقبل قياساً على إمكانه في الماضي حتى لو كان هذا الإمكان الثاني من صنع الوهم والخيال كما هو الشأن عند اليونان (انظر محاورة الكريتياس عن أفلاطون) أو مستعاراً كما هو الشأن بالنسبة إلى النهضة العربية الأولى (العودة إلى الحنيفية الإبراهيمية) وبالنسبة إلى النهضة الأوروبية الأولى والثانية (العودة إلى اليونان واللاتين نموذجين أدبيين وفكريين في النهضة الأولى ونموذجين علميين وسياسيين في النهضة الثانية)، وكل ذلك مبني على:

٤- تصور للزمان التاريخي يكون فيه الماضي دائماً مصدر الإلهام بحكم كون الحاصل منه (ويمثله التاريخ الحدثي الاجتماعي والسياسي والاقتصادي أو الحضارة المادية التي هي واقع الأمم المادي المتضايف مع واقعها الرمزي) هو دائماً مصدر الممكن الفعلي مستمداً مما هو فعلي منه والممكن الخيالي (ويمثله التاريخ المعنوي والأدبي والفني والمعرفي أو الحضارة الرمزية التي هي واقع الأمم الرمزي المتضايف مع واقعها المادي) مستمداً مما هو خيالي منه .

وبين أن تصور النهضة هذا ذا البنية الواحدة في التجارب التي

يمدنا بها التاريخ الإنساني على الأقل استقرائياً لا يمكن أن يكون محض صدفة. فهو مطابق للبنية العميقة التي يتكون منها مفهوم الزمان التاريخي. فالزمان التاريخي ليس مثلث الأبعاد كما هو الشأن بالنسبة إلى الزمان الطبيعي الذي حصر في "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر(أرسطو)" سواء تصورناه عديم الرجع ومطلقاً (في علم الطبيعة القديم والحديث) أو قابلاً للرجع ونسبياً (في علم الطبيعة المعاصر)، بل هو مخمس الأبعاد ولعله لا متناهيها. فنقطة الماضي المتقدمة على نقطة الحاضر ونقطة المستقبل المتأخرة عنها– إن صح التمثيل لهذه الأبعاد بنقاط محددة قابلة للتعيين– أولاها وأخراها موصولتان بوُسطاها. فيكون الزمان عندئذ مؤلفاً على الأقل من قطعتي مستقيم تلتقيان في نقطة تماس مشتركة هي الحاضر–بؤرة–التاريخ التي تمتد على الأولى خلفها فيكون الماضي الحي وتمتد على الثانية قدامها فيكون المستقبل الحي. ومن ثم فالحاضر ليس إلا بؤرة بامتداديها هذين بؤرة اعتمال الفاعلية التاريخية للأمة الحية: إنه هذان اللامتناهيان وهو لا يمكن أن يفهم من دونهما لكونه شرط فهم لاتناهيهما الحدثي موضوع المعرفة التحليلية للأحداث التاريخية، ولاتناهيهما المعنوي موضوع المعرفة التأويلية للمعاني التاريخية.

وهذا الوصل مضاعف: فهو ليس باقي الأثر من حدث الماضي ولا بدار الأثر من حدث المستقبل فحسب، بل هو معنى البقاء

ومعنى البدار الأثريين في الوعي التاريخي للحضارة البشرية. فيكون الماضي مؤلفاً من فضائين لا متناهيين، أحدهما هو باقي أثر الحدث في تحققات الماضي بين الحدث الماضي والحاضر والآخر هو متصل معناه الذي هو تأويلاته المتوالية بين حصول الحدث في الماضي والوعي الحاضر به. وكذلك يكون المستقبل: فهو مؤلف من فضائين لا متناهيين، أحدهما هو بدار أثر المعنى في توقعات المستقبل المتوالية بين الحاضر وحصول التوقعات، والثاني هو متصل الحصولات المتوالية بين الحاضر وكل نقطة اخترناها تحكماً غاية للتحصيل المحقق للمعنى البدار. وفي الحقيقة فإن النقطتين اللتين تتحيز إحداهما خلف الحاضر وأخراهما قدامه ليحصل الوصل اللامتناهي بينهما وبين بؤرة الزمان التي هي الحاضر ليستا إلا نقطتين تحكميتين نحتاج إليهما لحصر اللاتناهي الذي لا يمكن أن يعلم من دون هذا الحصر بافتراض بداية وغاية وهميتين، إحداهما نتواضع على كونها بداية، والثانية على كونها غاية. لكن البداية والغاية التحكميتين ليستا مطلقتين بل هما نسبيتان بحسب الوعي ومتحركتان بحسب الفاعلية التاريخية الصائرة إلى ما لا نهاية عند الأمم الحية: فكلما امتد الالتفات إلى الخلف امتد مثله الاشرئباب إلى المستقبل بأضعاف مضاعفة.

فالتاريخ الحي ليس هو إلا سلسلة الأحداث المترابطة بمتصل أثر الحدث السابق في الحدث اللاحق، وسلسلة المعاني المترابطة بمتصل

أثر المعنى اللاحق في أثر المعنى السابق، وتفاعل الأحداث بالمعاني فرادى وجماعات في الاتجاهين من الحدث إلى المعنى ومن المعنى إلى الحدث. وذلك هو النسيج ذو الحبكة المخمسة التي ينسجها العمران الإنساني في تحقيق الاستخلاف النظري والعملي المجردين والمطبقين: **سلسلة تأثير الأحداث بعضها في البعض وسلسلة تأثير المعاني بعضها في البعض، وتفاعل الحدث والمعنى فرادي في الاتجاهين وتفاعل السلسلتين الحدثية والمعنوية في الاتجاهين كذلك ثم وحدة الكل بما هو لحظة حاصلة عند حضورها الفعلي (بُعد الواقع الفعلي) أو عند استحضارها (بُعد الواقع المخيالي).**

ولما كان التأويل اللامتناهي لحدث الماضي شبيهاً بالتحليل اللامتناهي لمعنى المستقبل فإن تبادل الأدوار بين الحدث والمعنى وقوعاً (**بُعد الواقع الفعلي**) والتحليل والتأويل وعياً بالوقوع في الوصلين بين الماضي المتقدم حدوثاً والمتأخر معنى والمستقبل المتقدم معنىً والمتأخر حدوثاً (**بُعد الواقع المخيالي الذي يصبح بفضل تعينه الرمزي أكثر فاعلية من البعد الأول أعني من الواقع الفعلي**) يجعل تصور المستقبل ممتنعاً من دون الوصل بينه وبين الماضي المرفوع إلى الإطلاق المثالي بالوهم المبدع لكل فعل نهضوي: **وتلك هي شاعرية الأمم المبدعة شاعريتها التي كانت ذروتها عندنا شكلاً دينياً فريد نوعه لكونه جمع أساليب الشكلين الأولين (الأسطوري والشعري)، ومنهجيات الشكلين الأخيرين (السياسي والفلسفي)، وما به يتعالى عليها جميعاً كما بينا في كتابنا حول العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز**

القرآني(الإعجاز في مجالات القيم الخمسة)[١] . وذلك لسوء الحظ ما يأبى أصحاب التحديث السطحي فهمه. فكان فكرهم ذو الزمان الخطي واللحظات المتقطعة لما يسمونه بالواقع الموضوعي مجلبة للنكبات والانحطاط بدلاً من أن يكون منبعاً للثورات والتقدم. وقد كانت الفلسفة في تاريخنا ضحية مثل هذا الفهم الخاطئ مرتين حصلت أولاهما في النموذج الوسيط الذي تكرر في ثانيتهما التي يعرفها تاريخنا المعاصر فصارت منزلة الفلسفة عندنا أشبه بمنزلة المجذوم المنبوذ الذي لم يحصل على الانتساب الحي لحضارتنا.

* * *

٢- وظيفة العودة الإحيائية إلى الماضي :

ولكن اشتراط هذه العلاقة بالماضي والتركيز على لحظة محددة باعتبارها نقطة بداية الاستئناف الممكن لبعث الفلسفة العربية بعثاً يجعلها متميزة في حضارتنا يوجبان بحث مميزات تلك اللحظة. وقد اخترنا ممثلاً لهذه اللحظة القرن الثامن الهجري الذي بدأ بنقد جذري للميتافيزيقا الأرسطية (ابن تيمية) وانتهى بنقد جذري للميتاتاريخ الأفلاطوني (ابن خلدون). وإذن فعلينا أن نجيب عن

---

(١) انظر في ذلك كتابنا في العلاقة بين الشعر المطلق و الإعجاز القرآني دار الطليعة بيروت فيفري ٢٠٠٠م.

هذا السؤال: ما الذي جعل عمل ابن تيمية وابن خلدون يصبح عملية تقويم نقدي كانت غاية النهضة الأولى وبداية النهضة الثانية ؟ وهل عملهما كان فعلاً كذلك أم أن استعمالنا إياهما هذا الاستعمال في محاولاتنا السابقة ناتج عن موقف ماضوي قد يعيدنا إلى محاولات علم العمران الجنينية، فيحول دوننا و الاستفادة من العلوم الإنسانية الحالية حسب التحليل المتسرع لفكر ابن خلدون وإلى الموقف الأصولي الذي تتعثر من جرائه نهضتنا حسب التحليل المتسرع لفكر ابن تيمية؟

لن أواصل الحديث في علاقة أبعاد الزمان التاريخي أحداثاً ومعاني بعضها بالبعض عامة، بل سأحاول شرح الحاجة إلى العودة التاريخية عامة والحاجة إلى العودة إلى اللحظة التيمية الخلدونية خاصة في حالتنا الخاصة بالنهضة العربية[1]. فالمشكل الرئيسي الذي تعاني منه الحضارة العربية الإسلامية هو الكسر الذي يفصل نهضتيها فيحول دون انتقال النسغ الحي واتصال السلستين الفاعلتين بتفاعلهما (سلسلة الأحداث وسلسلة المعاني)، أعني ما يسمى عادة بعصر الانحطاط بين منتصف القرن السابع (سقوط الخلافة في بغداد: منتصف القرن ١٣م). وبداية القرن الثاني عشر (بداية الوعي الحاد ببلوغ الحضارة العربية الإسلامية ذروة

---

(١) وقد خصصنا لهذه الإشكالية رسالتنا في دكتوراه الدولة حول منزلة الكلي في الفلسفة العربية التي صدرت في جزأين: منزلة الكلي عن جامعة تونس الأولى ١٩٩٤م، وإصلاح العقل في الفلسفة العربية الذي صدرت طبعته الثانية عن مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٨م. والجزء الأول هو الآن تحت الطبع في دار الفكر تحت عنوان: تجليات الفلسفة.

الهزال: بداية القرن ١٩م). ويبدو من البديهي أن الماضي لن يستعيد حياته الفاعلة إلا إذا تمكنا من تخليص تاريخنا من هذا الكسر فمددنا جسراً يربط النهضتين ربطاً معنوياً وحدثياً فيشمل أبعاد الزمان الخمسة التي أشرنا إليها في النقطة السابقة: حدث الماضي ومعناه ومعنى المستقبل وحدثه وبؤرة الكل أو الحاضر.

فالمشكل الذي ينبغي حله في فهم هذه العودة إلى عملية النقد الجذري عند ابن تيمية وابن خلدون هو إذن: كيف نجعل من هذا العصر الذي يعتبر عصر (موات) بين النهضتين عصراً مؤلفاً من لحظات حية تكون كل واحدة منها بؤرة حاضرة بأبعادها الخمسة المضاعفة حسب المعنى الذي حددناه أعني: لحظة تلتفت إلى خلف حدثاً ومعنىً من حيث المضمون، وتحليلاً للحدث وتأويلاً للمعنى من حيث الشكل، وهي نفسها لحظة تلتفت إلى القدام معنى وحدثاً من حيث المضمون تأويلاً ومن حيث الشكل تحليلاً (لتعاكس الأمرين بين الماضي والمستقبل بما هما لحظات متوالية إلى ما لا نهاية).

لذلك فكل لحظة لها هذه الخصائص في الفسحة الزمانية التي تنتسب إلى عصر الانحطاط (وهو عندنا يمتد من سقوط الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي إلى بداية الخروج منه في بداية الاستعمار المباشر لقلب دار الإسلام أعني الأرض العربية) تعد آصرة محورية تساعدنا على مد هذا الجسر وجبر الكسر بين النهضتين

ليكون التاريخ حياً ومؤلفاً من سلسلة لامتناهية من اللحظات البؤر التي يتركب منها إيقاع الحضارة التاريخي الحي. وطبعاً فلكل مجال من مجالات الفاعلية الإنسانية مثل هذه اللحظات النوابض، وعلى كل مختص أن يبحث عنها في مجال اختصاصه بحسب إيقاع تاريخية ذلك الاختصاص. وإذا لم يجدها فعليه أن يبدعها؛ لأن وحدة التاريخ الشامل واتصال لحظاته ينتسب إلى الإبداع المخيالي أكثر من انتسابه إلى واقع موضوعي ليس هو بدوره إلا من أوهام المعدل التوحيدي للإيقاعات الخمسة الرئيسية التي يتألف منها تاريخ الأمم: **تاريخ صلة العمران بالطبيعة ومفاعيلها فيه، وتاريخ صلة العمران بالحياة ومفاعيلها فيه، وتاريخ مفعول العمران في الصلة الأولى (بالقيم الخمس: الجمالية والخلقية المعرفية والجهوية والوجودية)، وتاريخ مفعول العمران في الصلة الثانية (بالقيم الخمس نفسها) والتاريخ الحصيلة أو إيقاع العمران نفسه بما هو معدل إيقاعات وقدرة على التعالي عليها جميعاً وكل ذلك من إبداع الجماعة أو القادرين على التعبير الممثل لها، أعني المبدعين الرمزيين للمحيط المخيالي الذي يضفي المعاني على المحيط المسمى واقعاً.**

وكل عين فاحصة يمكن أن يتبين لها أن القرن الرابع عشر الميلادي الموافق للثامن الهجري يمثل لحظة فلسفية أساسية تمكن من جبر الكسر في الفكر الفلسفي من خلال اللقاء الأمثل بين ذروتيه أعني ذروة الوجدان الديني ممثلة بشروع ابن خلدون في تجاوز المحاولات الأفلاطونية لتأسيس علوم الإنسان، والتاريخ من

منطلق غير طبعاني ليبني عليها الوحدة بين الدين المنزل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة وذروة الفرقان الفلسفي ممثلة بشروع ابن تيمية في تجاوز محاولات أرسطو لتأسيس علوم الطبيعة والعالم من منطلق غير طبعاني ليبني عليها الوحدة بين الدين المنزل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة.

فهو قرن بدأ بما يمكن أن نجعل منه أساساً لجبر فلسفي للكسر التاريخي في حياة فكرنا الفلسفي بما هو متجاوز للفكر القديم والوسيط في مجال علوم الطبيعة وما بعدها وما بني عليها من فلسفة علمية تجاوز حققه ابن تيمية في الفلسفة النظرية وثمراتها الدينية الملية. فهذا النقد التيمي يمكن أن يجمع بين جبر الكسر والقيام بدور المنطلق الجديد لتجاوز الفلسفة القديمة والوسيطة كلها في مجال علوم النظر. وهو قرن انتهى بما يمكن أن نجعل منه أساساً لجبر فلسفي للكسر التاريخي في حياة فكرنا الفلسفي بما هو متجاوز الفكر القديم والوسيط في مجال علوم التاريخ ومابعدها وما بني عليها من فلسفة نظرية تجاوز حققه ابن خلدون بجبر فلسفي للكسر في الفلسفة العملية وثمراتها السياسية المدنية.

لذلك يمكن القول: إن محاولتهما قد كانت في الوقت نفسه ثورة معرفية على ما كان مسيطراً على الفكر العربي الإسلامي خاصة والإنساني عامة، سيطرة أصابته بالعقم لكونها أفقدته قدرته على الإبداع العلمي والفلسفي نظرياً والصوفي الديني عملياً

إذ هما قد حصرا في مضغ مجترات الفلسفة القديمة، وخاصة ما انتسب منها إلى العصر القديم المتأخر الذي هو عصر منحط. فالأول حرر هذا الفكر من الميتافيزيقا المشائية ونتائجها النظرية (ضد علم الجواهر والكيفيات) والعملية (ضد الجبرية ونفي فاعلية الإنسان في التاريخ) كما تعينت في الفلسفة العربية الإسلامية بعد ترميمها الذي مثله ابن رشد وابن عربي في الفلسفة والتصوف (في المغرب الإسلامي) والسهروردي والرازي في الفلسفة والكلام (في المشرق الإسلامي) مثلما حرر الثاني هذا الفكر من الصفوية (نسبة إلى إخوان الصفاء) ونتائجها العملية (ضد تصور الفعل التاريخي مجرد دعوة روحية من دون شروطها الموضوعية) والنظرية (ضد تصور علم التاريخ مجرد أساطير) في الصفوية العربية بعد الترميم نفسه.

ومعنى ذلك أن ما بعد الطبيعة لم تبق بعدهما مشائية وأرسطية، وأن ما بعد التاريخ لم يبق بعدهما صفوياً وأفلاطونياً فانتقل العقل الإنساني بفضلهما من الفلسفة القديمة والوسيطة إلى الفلسفة الحديثة، برغم كون ذلك قد ظل مجهولاً بحكم توقف الفكر العربي عن فهم العطاء المبدع في عصرهما. والغريب أنه لا يزال كذلك إلى حد الآن ما دام قد عاد إلى موقف جنيس للموقف الذي نقده ابن تيمية وابن خلدون أعني إلى ما هو في الفكر الحديث نظير المشائية (الوضعية النظرية أو البوزيتفيسم) ونظير الصفوية (الوضعية العملية أو الماركسية). ولن أطيل القول في

المسألة لكوننا قد عالجناها بإفاضة في الكثير من أعمالنا وخاصة في رسالتنا (بجزئيها **الأول منزلة الكلي والثاني إصلاح العقل في الفلسفة العربية**) و في كتاب (النهضة العربية).

ما نريد أن نضيفه هنا هو التساؤل عن تهمة الماضوية التي تلصق بمن يحاول تأسيس النهضة بالاستناد إلى مصادر مستمدة من الحضارة العربية الإسلامية ماذا تعني. فلا ينكر ما نزعمه حول هذه اللحظة النابضة إلا من لم يفهم ما نقصده من العودة إلى هذين العلمين. فنحن لم ندع للعود إلى مضمون الحلول التي يقدمها الرجلان بل إلى طبيعة علاجهما وشكله، علماً أن مضمون حلولهما فيه الكثير مما لا يزال صالحاً وهو في كل الأحوال أفضل ألف مرة من كل الحلول التي اقترحها أدعياء التفلسف من المحدثين الذين ليس لهم ثقافة فلسفية تضاهي ثقافتهما برغم اختلاف العصور. فلا وجود لمتفلسف عربي حديث واحد يدعي تقديم المشروعات له من العلم بعلم عصرنا ما لهما بعلم عصرهما فضلاً عما تميزا به من ذكاء تضرب به الأمثال، ومن ممارسة لمشكلات عصرهم لا تضاهيها ممارسة المثقفين المتحزبين وغير المؤمنين بقيم المعرفة والعلم بين المتكلمين الحاليين باسم الإصلاح والتحديث.

كما أنه لا يمكن لأحد أن ينكر أن فكر النهضة، على الأقل في بداياته، قد انطلق من فكرهما، و لم يتمكن من تجاوزهما إلى حد الآن إلا تجاوز من يقتصر على مضغ (الموضات) الفكرية عديمة

العلاقة بموضوعها وبالحال التي هو عليها. ولعل أقوى الأدلة على صحة ما نزعم العجز العجيب على فهم ما يجري في مجتمعاتنا التي صارت مبهمة ومعتمة لكأنها خارج كل سنن التاريخ الإنساني، مما جعل الفكر العربي المعاصر مقصوراً على القول الإنشائي وعاجزاً أمام الأحداث التي لا يستطيع لها تفسيراً.

فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن مشكلات مجتمعنا وزمانيته ليست مناسبة لمشكلات القرن الحالي بزمانيته الغربية. فجل المجتمعات العربية ما تزال في مضمونها وآلياتها وجوهري مشكلاتها أقرب إلى ما يصفه ابن خلدون وابن تيمية منها إلى وصفات المتكلمين في عموميات لا مناسبة بينها وبين ما يجري فعلاً فيها إلا في التحليلات الصحفية التي لم تنفذ إلى بواطن الأمور. فبدلاً من الكلام على الظاهرات الاجتماعية والتاريخية نجد حديث مفكرينا يدور حول تصورات مجردة لكأن الأسماء صارت عندهم بديلاً من المسميات. ذلك أن الوصف العلمي لمجتمعاتنا ما يزال في خطاه الأولى، وهو ليس كافياً لتأسيس التفسير فضلاً عن التأويل ومن ثم فكل المشروعات المزعومة فلسفية ضروب من العجلة الخالية من التؤدة العلمية.

ولا يمكن أن نفهم هذا الموقف من الماضي عند من يتهم كل عائد إليه بالماضوية إلا بظن صاحب التهمة التعاصر بمعنى الوحدة الزمانية التي يقاس بها الزمان الفلكي ينطبق على الزمانية التاريخية

والحضارية. لكن المجتمعات والحضارات ليست متعاصرة لكون الزمانية الفلكية الواحدة ليست هي الزمانية الاجتماعية التي يخضع لها إيقاع التطور الاجتماعي والحضاري. مجتمعاتنا ما تزال مخضرمة وهي أقرب إلى الوصف الخلدوني والتيمي منها إلى أوهام المنظرين المحدثين الذين هم فضلاً عن ذلك لا يستعملون العلم الحديث بل مجرد كليشهات علموية لا تسمن ولا تغني.

مجتمعاتنا العربية الإسلامية ما تزال في طور مخضرم ولا يصح عليها إلا استئناف الوصف العلمي الذي ينطلق مما يجري فيها كما هو مع وجوب التخلص من الأحكام المعيارية التي تعامل ما يجري فيها، وكأنه مجرد بقايا ينبغي إزالتها بالعنف بدلاً من فهمها لتغييرها بسبل التغيير الحضاري المستند إلى العمل على علم، تطبيقاً سخيفاً لمقولة "يكفي تأويلاً فعلينا بالتغيير". فمن دون السلوك العلمي- الذي ينبغي طبعاً أن يتجاوز بداياته التي شرع فيها ابن تيمية وابن خلدون، أعني بدايات القطع مع التفكير الكلامي والفلسفي البدائيين اللذين يتصور أصحابهما مجرّدَ التخمين علماً قادراً على التفسير والفعل أو على التأويل والفهم- لا يمكن أن نفهم "عصيان الوقائع وتمنعها" أمام فكر يقتصر على مجرد التمني والتغني بالتقدم الذي لا يمكن أن يتحقق بمجرد الترديد الإيديولوجي للشعارات. لذلك فإني أزعم أن ابن تيمية وابن خلدون أكثر معاصرة لمجتمعاتنا، برغم بدائية أدواتهما العلمية

وبساطة تحليلاتهما، من المفكرين الذين يتكلمون في عموميات الاجتماع الصحفية ومبتذلات الفلسفة الشعبية ظناً منهم أن النظريات التي تفسر الأحداث التاريخية والاجتماعية مطلقة الدلالة وليست رهينة معاصرتها لما هي نظريات له.

سنكتفي بالحديث عن تجربتين عالميتين حدثتا عند غيرنا، إذ يكفينا ما قلنا في تجاربنا العربية فنكتفي بالعودة التقويمية في غاية هذا الفصل. وكلتا التجربتين مضاعفة: التجربة اليونانية الأولى والثانية أو الهلنستية بعد الغزو المقدوني للشرق والتجربة الغربية الأولى والثانية أو المعاصرة. وتتميز كلتا التجربتين بمشروع النهضة الذي كان دفاعياً وخاصاً في البداية، ثم صار هجومياً وكونياً لكونهما انتهتا في الحالتين إلى توحيد العالم المتحضر كما حدث بالنسبة إلى النهضة العربية الأولى التي مرت بالمرحلتين نفسيهما: الدفاعية الخاصة ثم الهجومية الكونية. ولن نطيل في وصف التجربتين إذ يكفينا أن نبين وجود الصفات التي أشرنا إليها والترابط الدائم بين المشروع الفلسفي والمشروع النهضوي بما هو طموح تاريخي كوني.

التجربة الأولى التي تستحق الدراسة هي دون شك التجربة اليونانية بمرحلتيها. فهي أول حضارة يمكن أن ننسب إليها دون تردد نشأة الشكل الفلسفي الأول المعلوم منذ أفلاطون وما تقدم على ذلك من إرهاصات في الأشكال المتقدمة على سقراط. ولعل

أفضل تاريخ للمراحل التي قطعها الفكر اليوناني للبلوغ إلى هذه المرحلة، قد عرض من حيث طبيعة المطالب، وضرب السؤال في مقالة الألف الكبرى مما بعد الطبيعة لأرسطو. كما عرضها الفارابي في المقالة الثانية من كتاب (الحروف) من حيث ذينك الغرضين مع التركيز على التحول المنهجي. فيتبين من هذه التجربة أن الشكل الفلسفي الأول قد صاحب وعياً نهضوياً قوياً وممارسة حضارية تسنده من خلال تحقيق شروط الدولة المؤثرة ببعدي التأثير المنتظر: السلطان على الطبيعة بالتنظيم التقني والاقتصادي والسلطان على العمران بالتنظيم المدني والسياسي مع نهضة ثقافية وعلمية لا نظير لها، لكونها جعلت من التجارب السابقة مادة لفكرها استفادة منها بتنظيمها وتجاوزها من خلال السؤال الجذري عن مبادئها.

ونجد في هذه الحالة الصفات الخمس التي أشرنا إليها: فهناك صدمة حضارية بعدو متفوق تؤدي إلى شعور بحصول الانحطاط بالقياس إلى ذلك العدو فيقع الالتفات إلى الماضي للبحث عن نموذج يحرر من التفوق المؤقت للعدو من خلال مشروع مستقبلي يفوق العدو ويساوي الماضي على الأقل. ولما كان اليونان لم يكن لهم هذا الماضي فإنهم وجدوه مرتين: الأولى في نفيه عن العدو وإثباته لمن يعتبر نموذجاً محايداً (المصريين بدلاً من الفرس) والثانية في تخيله وإبداعه أسطورياً كما فعل أفلاطون في أسطورة الحروب

بين المصريين واليونان الأوائل وحضارة الأطلانطيد في محاورة كريتياس.

وكان من نتائج هذه النهضة الفكرية والحضارية تكوين أهم مميزات الفكر العلمي التي لم تتغير إلى الآن:

١- تسديد البناء النظري بالنسقية المنطقية.

٢- وتدقيق جمع المعطيات بالاستقراء المنهجي.

٣- مع إطلاق أساس العلوم التي عرفها البابليون والمصريون في الفلك خاصة أعني تصور الوجود خاضعاً لنظام ذي قوانين ثابتة تمكن من فهمه وتوقع ما يجري فيه (بدايات القول بالحتمية العلمية).

٤- باستعمال طرائق الحساب والقيس (بدايات القول بالقوانين الرياضية للظاهرات).

٥- وأخيرا إسناد ذلك كله إلى الحوار والجدل العلميين اللذين يمكنان بالنقاش والنقد المتبادل من تحسين الأنساق وتسديد الخبرة (بداية تعريف مفهوم تبادل الخبرة والاجتهاد العلمي).

كما تبع ذلك ثورة تربوية وسياسية في الممارسة بالنسبة إلى علية القوم، وفي المشروعات النظرية بالنسبة إلى الجميع كما هو الشأن في المنظومة الأفلاطونية والأرسطية، مع دعوة صريحة لجعل الحكم في الشأن العام للعقل والخبرة وليس للقوة والنزوة. وبذلك بات هذا التصور نموذجاً كونياً فأصبح مضمونه الجوهري

فلسفة أرسطو وسهمه الحامل تلميذه أعني الإسكندر المقدوني الذي عمم هذه الحضارة على الشرق الأدنى وبدأ شبه وعي لم يتم بعد بضرورة تجاوز المشروع القومي إلى المشروع الكوني فتم المزج بين الوثنيتين اليونانية والشرقية القديمة، وانضم إليهما امتزاج الدينين المنزلين بالفلسفة اليونانية وخاصة بالعلوم الأدوات منها في مجال الجدل والتعليم الدينيين إلى أن حان أوان النهضة العربية الإسلامية التي أصبحت حاملة المشروع الحضاري الكوني بحق في العالم المتحضر كله عندئذ إلى بدايات النهضة الأوروبية.

أما التجربة الثانية فهي التجربة الغربية بمرحلتيها: من العصور الوسطى إلى الإصلاح الديني ثم منه إلى الآن. فهناك صدمة بعدو متفوق هو في هذه الحالة نحن. وهناك التفات إلى الماضي اللاتيني واليوناني والديني الشرقي. وهناك اشرئباب إلى المستقبل بمشروع بديل من المشروع الإسلامي الذي كان يهدد الغرب في عقر داره. وهناك أخيراً طموح تاريخي تحقق من خلال المشروع الكوني في توحيد العالم في مجالي المعرفة والاقتصاد، وهو ما يمثله المشروع الاستعماري الذي بلغ تمّهُ في العولمة الحالية.

وقد اكتملت في هذه النهضة الثانية بمرحلتيها أركان المعرفة العلمية وخاصة الطبيعية والرياضية كما تحقق الكثير مما دعت إليه الفلسفة من تنظيم للحياة البشرية بحسب مقتضيات العقل، وأهم

من ذلك كله تحققت الثورات الخمس التي أشرنا إليها: العلمية والصناعية والسياسية والاجتماعية والفلسفية.

والنهضة الوحيدة التي توقفت عند مرحلة الدفاع ورد الفعل هي النهضة العربية الحالية التي لم تزل إلى حد الآن دفاعية وخاصة فلم تبلغ إلى الهجوم والكلية، وذلك لأن مباشريها جعلوها نفياً للسقف الذي حددته النهضة العربية الأولى بخلاف ما حصل في العلاقة بين النهضتين اليونانية القديمة بمرحلتيها والغربية الحديثة بمرحلتيها. النهضة العربية الحالية لا تقدم مشروعاً كونياً لا في الفكر ولا في الحضارة. لذلك فهي قد بقيت دفاعية وقومية، ومن ثم فهي دون طموح النهضة العربية الأولى وفلسفتها ورسالتها. وذلك عندنا أفضل تفسير لتوقف النشاط النهضوي ومراوحته مكانه. ولا يمكن أن نتصور نشأة فلسفة عربية متميزة من دون التخلص من هذا التردي المشروعي الذي توقف عند الحدود القومية: فلو كان المشروع النهضوي الأول مقصوراً على العرب وحدهم لكان مثال المسلمين الأعلى أن يحاكوا من كانوا أكثر منهم تحضراً ولصار المشكل بالنسبة إليهم ولكان همهم الأول طرح هذا السؤال الفاسد والجواب عنه: كيف نلحق بركب الحضارة حتى لو كان هذا الركب ذاهباً إلى الهاوية؟

* * *

تذييل

لعل أكبر خطأ وقع فيه المنظرون العجلون من المفكرين العرب في مسألة الفلسفة عامة والفلسفة العربية خاصة يتصل بأمرين:

الأول يتمثل في غفلتهم عن الصلة المتناسبة بين الطموح إلى تأسيس فلسفة متميزة وحركة النهوض التاريخية في كل التجارب التي عرفها تاريخ العقل الإنساني.

الثاني يتمثل في عدم الربط بين الطموح الفلسفي والطموح النهضوي من جهة، والمقومات الأساسية التي تحصلها الأمم في التاريخ، فتجعلها ضرباً من ضروب تحقيق القيم الكلية التي تتحدد بها هويتها أو حصانتها الروحية.

لذلك فسنختم هذه المحاولة بدراسة المسألة الأولى لأن الثانية كانت من نصيب الفاتحة. فما الصلة بين الطموحين؟ ولماذا لا بد من الملاءمة بين المطالب النهضوية والمطالب الفلسفية، إذا كنا نريد تحقيق الطموحين المتلازمين دائماً؟ فقد نتج عن هذه الغفلة في حركة النهضة العربية الإسلامية الحالية إهمال الاستفادة من خصائص المراحل التي مر بها تطور الغرب الحالي الذي صار عند

الكثير مثالاً أعلى بإطلاق ودون مراعاة المتغيرات التاريخية، ظناً منهم أن ما هو عليه حالياً كان دائماً كذلك، وأنه علة في ما هو عليه الآن.

لذلك تراهم يحاولون نسخ الوضع الغربي الراهن ليقلدوه بحثاً عن تحقيق ما هو متحقق في الغرب الراهن دون معرفة شروطه الفعلية. فيقعون بذلك في خطأ منطقي فادح ذي وجهين: خطأ تعليل الشيء بذاته أو خطأ قلب المعلول علة. فإذا كان ما عليه الغرب حالياً هو علة ما هو عليه حالياً كان الوضع الغربي الحالي علة ذاته. وذلك هو مدلول كونهم يريدون نقل الوضع الغربي الحالي لتحقيق مثيله عندنا. ولو سلموا بأن وضع الغرب الحالي معلول لوضع مغاير لكان عليهم معرفته لتحقيقه شرطاً في تحصيل وضع مماثل للوضع الغربي (تسليماً جدلياً لهم بتكرار التاريخ وبوحدة المسارات الحضارية المختلفة في كل الجزئيات).

فكيف يمكن عندئذ مواصلة الدعوة إلى محاكاة الوضع الحالي الذي هو معلول الوضع الذي كان ينبغي أن يبحثوا عنه ليجدوا الشروط التي عليهم محاكاتها بهدف الوصول إلى ما يريدون الوصول إليه. لماذا لا يفهمون أن الغرب لو كان في بدايات نهضاته المتوالية على ما هو عليه حالياً لامتنعت نهضاته جميعاً بحكم تعذر إيفاء الظرف عندئذ بما يتمتع به الغربي الحالي من حقوق لم ينلها إلا بالتدريج، وبفضل ثمرات الثورات السابقة

فضلاً عن استفادته من الاستفراد بتلك الثورات وما توفره من ثروات (مثل الاستحواذ على ثروات العالم، والاستفراد بالأسواق، فضلاً عن وضع عماله الذي لم يكن مختلفاً عن وضع عمال جنوب آسيا الحالي وانعدام الديموقراطية وحقوق الإنسان إلخ .. وكلها من الوسائل التي مكنت بعض بلاد آسيا التي تخلصت من الأحكام العقدية المسبقة من أن تصبح نموراً. فالمطلوب هو تحقيق شروط النهضة قبل ثمراتها لا العكس: وذلك هو الفرق الأساسي بين دخول الآسيويين للحداثة ودخول العرب إليها. نحن دخلناها بعقلية المستهلكين مثل الغرب الحالي الذي يمكنه ذلك وهم دخلوها بعقلية المنتجين مثل الغرب الذي حقق الحداثة لا الغرب الحالي المستفيد من ثمراتها)؟

هذا الخطأ حال دون مفكرينا وفهم شروط النهوض الفاعل في جميع المجالات وخاصة في المجال الذي يشملها كلها أعني الفكر الجامع. فالغرب الذي حقق ما نراه عليه الآن ليس الغرب الحالي، بل هو غرب القرون السبعة الفارطة من الثالث عشر (إنشاء الجامعات) إلى التاسع عشر (الثورة الاجتماعية). وفي هذا الغرب لم تكن الشروط التي يتصورها مفكرونا شروطاً ويطالبون بمثيلها موجودة لكونها ليست شروطاً وعللاً بل مشروطات ومعلولات تحققت بفضل النهضة ولم تحقق النهضة. ومن ثم فقد قلب مفكرونا الآية جاعلين خصائص وضع الغرب الحالي علة ذاتها مما جعلهم يهملون البحث في الشروط الفعلية التي حققت النهضة الغربية وخاصة شروط ثورات العصر الحديث الخمس: العلمية

(المبدعون من المفكرين الذين تمحضوا للعلم، فكانوا شبه رهابين في محراب الجامعات في حين أن باحثينا يستنكفون من البقاء ساعة واحدة في المكتبة مكتفين بترديد مضوغات سطحية، يخجل منها كل من يعلم معنى البحث العلمي ما هو)، والصناعية (رجال الأعمال الذي يغامرون بثرواتهم وحياتهم في الإبداع الصناعي والتقني)، والسياسية (الحركات الثورية التي دفعت الثمن الباهظ لتحصيل الحقوق)، والاجتماعية (تكفي قراءة الأدب الإنجليزي في القرن التاسع عشر لفهم ما كلفته الثورة الاجتماعية)، والثورة الجامعة بينها جميعاً أعني الثورة الفلسفية وخاصة منها المثالية الألمانية (كبار المبدعين لليتوبيات والتصورات الوجودية التي تبني المستقبل وتعطي للوجود معناه فتجعل الفاعلية التاريخية أمراً ممكناً مؤدية بذلك الوظيفة نفسها التي كانت الأديان تقوم بها).

وما نريد البدء به هو التوكيد على أن كل ما يعتبره المتباكون على الفكر المبدع شروطاً لم يكن كذلك، بل كان نتائج للفكر المبدع وثمرات له وبصورة مطلقة كما يبين التاريخ ذلك ودون مهرب العلاقة الجدلية. فهل كانت الديموقراطية شرطاً؟ أم إنها لم تكن إلا نتيجة يقتضيها تسيير المجتمع عندما يصبح معقداً فتتساوى فيه الوظائف من حيث الضرورة والمنزلة (هل كان لويس الرابع عشر ومؤسس ألمانيا الحديثة وملكة إنجلترا ونابليون ديموقراطيين؟) وهل كان تعميم التعليم شرطاً؟ أم هل هو لم يكن إلا نتيجة عندما يصبح التكوين عامة والتكوين المهني خاصة مطلوباً استجابة لحاجة

يقتضيها سوق العمل خاصة (في بداية القرن العشرين كان عدد المتعلمين في أي بلد غربي متقدم أدنى مما هو عليه في جل بلاد العرب). ألم تصبح الجامعات والمعاهد في الحالات الأخرى مزارع للكسالى الذين لا يريدون إلا الأعمال الإدارية والرسمية كما هي الحال في جل بلادنا العربية؟ وهل كان تحرير المرأة شرطاً؟ أم ليس هو إلا نتيجة اقتضتها ضرورتان هما الحرب التي قضت على جل الرجال، وسوق العمل التي تحتاج إلى يد عاملة مضاعفة (المرأة لم تنل حق التصويت في الغرب إلا منذ أمد قصير)؟ وهل كان الفصل بين الدين والدولة شرطاً؟ أم ليس هو إلا نتيجة لما صارت علية العقيدة المدنية والترابط العضوي في تنظيمات المجتمع المدني المعقد اللذين أصبحا مغنيين في الدولة الحديثة عن اللحمة الدينية (لم يحصل ذلك إلا في نهاية القرن التاسع عشر وفي فرنسا فقط) إلخ.. ؟

لكن هذه الشروط الوهمية كلها تحولت عندنا- بانقلاب دورها من نتيجة إلى شرط- إلى حوائل دون البحث في الشروط الحقيقية التي جعلت النهضة الغربية تكون ممكنة بمحدداتها الفعلية والفكرية. ذلك أن هذه الشروط عندما تتحول إلى مطالب عقدية من دون فهم الضرورات الاجتماعية التي تقتضيها، تتغير طبيعتها فتصبح مكابح تعوق حركة النهوض. ولعل أكثر الأمثلة دلالة تعميم التعليم المجاني: فهو عندما لا يكون استجابة لحاجة حقيقية يصبح بجرد محو أمية لا تقدم المعرفة وتعطل الاقتصاد بالتكوين

الرديء وتبذير الثروة الوطنية في تعميم ثقافة سطحية تشجع على الاستهلاك بدلاً من التعويد على الإنتاج والإبداع. لذلك فكل الأمور التي يؤكد المتباكون على ضرورتها للنضهة ليست- برغم أهميتها الخلقية التي لا ينكرها إلا معاند- شروطاً للنهضة، بل هي بعض ثمراتها عندما تتحقق بأسبابها ومقوماتها. وطبعاً فهذه الثمرات بعد أن تحققها شروط متقدمة عليها (**وقد كانت مطلبنا في هذه المحاولة**) تصبح شروطاً في ما يليها مما هو أفضل منها من المطالب التي نريدها ولكن بأسبابها.

لذلك فلا ينبغي أن يتصور المرء أننا نعارض مثل هذه المطالب الخلقية. ما نعارضه هو تصورها شروطاً في حين إنها معيقات عندما تتقدم على الشروط الحقيقية التي تجعلها ممكنة. فنحن نعلم أن الظرف قد تبدل وأن الحصول على هذه الحقوق مفيد إذا استعمل جيد الاستعمال، وأنه قد يساعد إذا صاحبه الوعي بهذه الخصائص. فهل يمكن أن يحصل العامل في بلد ليست له بعد مقومات الاقتصاد ذاتي الحركة والقدرة على معركة التنافس الدولي على الحقوق نفسها التي يحصل عليها من له وراءه تراكم ثروة وخبرة تجعله أكثر قدرة على المنافسة مثلاً، دون أن يؤدي ذلك إلى إفلاس الاقتصاد الوطني ومن ثم إلى النتيجة المعكوسة؟ وقس على ذلك غيره من المطالبين بحقوق لم ينلها الغربي إلا بعد عمل تراكم على الأقل خمسة قرون.

لذلك فنحن نرى أن ما يتصوره البعض شروطاً يمكن أن يعطل عملية تحقيق الأسباب الفعلية للنهوض الحضاري والفلسفي إذا كان غير ملائم للظرف الخاص، و لم تكن شروطه الموضوعية قد تحققت. فذلك أمر يدخلنا في معارك ليس من ورائها طائل أو هو على الأقل ليس من الشروط الأولية للنهوض. وعندئذ يصبح طلب نتائج النهضة من دون أسبابها والتضحيات الضرورية لتحصيلها حائلاً دون حصولها بشروطها. ولهذه العوائق صلة مضاعفة بمسألتنا: فهي حائلة دون شروط النهضة التاريخية المصاحبة للمشروع الفلسفي لكونها تتصور الجهد والتضحية التي دامت قروناً في الغرب يمكن أن نستغني عنها فلا نقوم بها، ويمكننا أن نتمتع بنفس الحقوق. وهي دالة على عدم وجود هذا المشروع الفلسفي الحقيقي المدرك لشروطه لكون أهم علامات وجوده هي التناسب بين الوعي الفلسفي والشروط الموضوعية التي يقتضيها الفعل المؤثر في هذه الشروط. ولعل أفضل دليل على صحة هذه القاعدة طبيعة دخول العرب واليابانيين للحداثة: **فهؤلاء فهموا أن سر الحداثة في أسبابها فأتقنوها فصاروا قادرين على ربح المعركة، وأولئك تصوروا سرها في نتائجها فبقوا مستهلكين في أدنى المنتجات فضلاً عن العلوم.**

وإذن فالمعنى الوحيد من تحليلنا هذا الأمر هو أننا ننفي أن تكون بعض الشروط المزعومة شروطاً حقيقية في النهوض وفي

الإبداع الفكري والحضاري لكون التاريخ يبين أنها كانت نتائج النهوض وثمراته لا شروطه وأسبابه. وما كنا لنتحدث فيها لو لم يكن وجودها واعتبارها شروطاً قد حال دوننا وتحديد الشروط الحقيقية التي حاولنا تعيينها هنا، وكنا قد درسناها بإفاضة في كتاب (آفاق النهضة) وفي كتاب (شروط النهضة). كما أننا ما كنا لنبحث هذا الأمر لو لم يكن الفكر الشعبوي والديماغوجيا السياسية والمساواتية الوهمية قد حالت دوننا وتكوين قاطرات المجتمع المحركة أعني المؤسسات النخبوية شديدة الانتخاب. فالشروط الزائفة هي العلة الرئيسية في ما آلت إليه النهضة العربية الثانية بمثل هذا الفكر من دمار قضى على الثروة العربية المادية، ويكاد يأتي على الثروة العربية الرمزية باسم ثورات شعارية زائفة تهدم أكثر مما تبني.

والغريب أننا نرى أمام ناظرينا التكرار الناجح لتحقيق النهوض في جل بلاد آسيا غير الإسلامية فضلاً عن تجربة اليابان في القرن التاسع عشر يتحقق بما يماثل الشروط التي تحققت بها النهضة الغربية ولا نعي ذلك: أعني بكل التضحيات الضرورية والثمن الباهظ الذي دفعه الغرب ليحقق نهضاته الخمس التي أشرنا إليها والتي لم نحقق منها نحن أي واحدة: العلماء المتفرغون للبحث في معابد العلم والعمال الذين يعلمون أكثر من ضعف ما يطالب به عمالنا والأجور البخسة حيث تجعل جل الشركات المهاجرة تفضل الانتصاب

في آسيا بدلاً من البلاد العربية التي يطالب عمالها بنفس الحقوق التي يطالب بها العامل الغربي الذي استفاد مؤخراً – بين الحربين – من ثمرات الثورات الخمس التي ذكرنا والتي ليس لنا منها أدنى واحدة فضلاً عما استفاد منه الاقتصاد الغربي أعني الاستفراد بالسوق العالمية واستغلال ثروات العالم الثالث، والعمل البخس في المستعمرات، والتجربة الطويلة في جودة الإنتاج الذي يجعله مقبولاً مع الإبداع الدائم للشروط المساعدة على النجاعة مثل التحرر من الحدود القطرية وتكوين التجمعات الاقتصادية الكبرى إلخ.. أعني كل الشروط الحقيقية التي يهملها مفكرونا العجلون.

الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر

الدكتور طيب تيزيني

يمثل البحث في (الفلسفة) ضمن الفكر العربي، والخروج من هذا البحث بنتيجة تركيبية بنائية، مهمتين راهنتين جدير بالباحثين العرب المعاصرين أن يواجهوهما. فهما مهمتان مؤجلتان ربما منذ القرن التاسع عشر. فإذا كانت الفترة العربية الإسلامية الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، خصوصاً، قد اتسمت بكونها فترة الإنتاج الفكري النظري، والفلسفي من ضمنه، فإن إخضاع هذا الإنتاج لبحث تاريخي نقدي فاحص في الفترة المذكورة، بتخصيص وعلى نحو معمق ومركّز، لم يظهر إلا لماماً وبصيغة مجموعة من الأعمال المتناثرة. فالأمر لم يتحول إلى تيار تأريخي ذي

حضور بيّن في الحياة الفكرية؛ ناهيك عن أنه غالباً ما ظهر في مراحل متأخرة، بالقياس إلى مرحلة ظهور الإنتاج الفلسفي ذاته.

والحق، إن في ذلك قسطاً من الحقيقة التاريخية. فالتأريخ للتاريخ عموماً هو عملية تعقّبه؛ وقد توازيه وتتساوق معه؛ إضافة إلى ما قد يدخل في إطار من التشوف التاريخي، الذي يسبق الحدث. وحين يكون الأمر كذلك، فإنه يغدو وارداً أن نواجه (مقولة) التاريخ، وقد أصبحت ذات حضور في التاريخ المذكور، وأصبح معها - وهذا ذو أهمية خاصة - الوعي التاريخي ركناً من الأركان الحاسمة في نسيج عملية الإنتاج الفلسفي، كما في عملية نقدها والتأريخ لها.

ولعله من الدلالة اللافتة بمكان، على صعيد ما نحن بصدده، أن نضع يدنا على الإجابة، أو على إجابة عن التساؤل المركّب التالي:

لماذا بدتْ الفلسفة في التاريخ العربي الإسلامي، كما في مراحل أخرى لاحقة من التاريخ العربي، وكأنها تحمل وشْم شبهة ما؟ لماذا وجد صاحبُ الفكر الفلسفي نفسَه، وكأنه هو ونشاطه الفلسفي موضع شبهة؟ وأخيراً، كيف أفصحت عن نفسها العوامل الخصوصية، التي كمنتْ وراء ذلك؟

إنه تساؤل مركب، ولكنْ كذلك معقد حقاً. فهو ينطوي على أوجه كثيرة ومتنوعة. بيد أن هذا التنوع في الأوجه يمكن - إذا

أخضع لعملية تنهيج لصالح القضية المعْنية هنا - أن ينظر إليه في ضوء ثلاثة محاور مركزية، هي:

١- محور تاريخي، ويتعلق بتحديد خصوصية الشرط التاريخي لنشوء الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، وبضبط ذلك في موقعه من جدلية التراث والمعاصرة، وذلك في ضوء الطموح إلى إنتاج فكر فلسفي عربي راهن.

٢- محور يبحث في الموقف الراهن، الذي يتخذه باحثون فلسفيون عرب من الفلسفة عموماً، أي في الموقف الفلسفي العربي من الفلسفة.

٣- محور يعمل على الكشف عن موقف الإيديولوجيا الشعبية من الفلسفة في المجتمع العربي.

تلك محاور ثلاثة تكوّن، مجتمعة، القسم الأول من هذا البحث الذي نشتغل عليه. وإذا أتيح لنا أن نعطي هذه المحاور، فسوف يتعين علينا بعدئذ تقديم ما قد يفصح عن نفسه بصيغة أطروحة أوّلية حول إمكانية إنتاج فلسفي عربي معاصر، ولا نقول - تحفّظاً - حول إمكانية إنتاج فلسفة عربية معاصرة. وهذا الأمر سيمثّل القسم الثاني من بحثنا المعْني. بيد أننا، في هذا وذاك، سنبقى نرى أن حدود ما سننجزه لن تخرج عن معالجة أولية مفتوحة على احتمالات نقدية.

القسم الأول

الفلسفة في سياقها العربي التاريخي والسوسيوثقافي

في هذا القسم سنبحث في المحاور الثلاثة المأتي على ذكرها على نحو يأخذ بعضها برقاب بعض، متقاطعةً متواشجة، في الوقت الذي نعتبرها فيه أنساقاً ثلاثة يحوز كل منها على الاستقلالية الضرورية، التي تجعل منه ما هو عليه.

المحور الأول

الشرط التاريخي لنشوء الفكر الفلسفي العربي الإسلامي

يجد البحث التاريخي الفلسفي نفسّه هاهنا أمام صعوبة وضْع اليد على المدخل أو المداخل الرئيسة التي تقود إليه. وفي هذه الحال، قد يمكن اللجوء إلى كمّ غزير من الخيارات، من مثل الثقافي العمومي، والنفسي، والسوسيوثقافي والقيمي، إضافة إلى الفئوي والطبقي، وربما كذلك وبمعنى دلالي إشاري محدَّد، الاثني، وغيره. وإذا كان وارداً وصحيحاً أن يلجأ الباحث إلى ذلك كله

ضمن نسق منهجي، فإنه - كذلك - وارد وصحيح أن ننطلق من خيارين آخرين، أولهما تاريخي تكويني، وثانيهما بنيوي (من بنية). وهذا ما نحاول إنجازه في هذا المبحث، نظراً إلى أننا نسعى إلى الكشف عما قد يضيء العلاقة المعقدة بين عملية نشوء الفلسفة العربية الوسيطة من طرف، وبين مثيلتها في الوضعية العربية المعاصرة.

قد يلاحَظ أن المفكرين العرب الإسلاميين راحوا يواجهون - منذ بواكير نشاطهم الفكري وبكثير من التعقيد والصعوبة في الامتثال لواقع الحال المعيوش - حالة فكرية أخذت تفرض نفسها عليهم، وتُحدث في صفوفهم إحداثيات ومواقف متنوعة. وقد كان لهذه الوضعية أن تتدخل شيئاً فشيئاً في نسيج الفكر الذي أخذوا ينتجونه ويعملون على تعميمه، بقدر ما سمحت بذلك آليات تقسيم العمل المهيمن سوسيوثقافياً وسياسياً. أما العملية المذكورة فقد تجلّت في أن المنظومة الاعتقادية والثقافية الإسلامية الفتية الصاعدة أخذت تفصح عن نفسها بمثابة مقدمة وتمهيد للفكر العربي، كما ستتجلى لاحقاً، خصوصاً في مدرستيْ (أهل السنة والجماعة) و(أهل الرأي)، وفي عملية (التدوين) الواسعة عمقاً وسطحاً، إضافة إلى (علم الكلام) و(الفلسفة) وما اقترن بهذه الأخيرة من أنساق ذهنية، مثل التصوف والمنطق. أما المعْني بـ(المنظومة الاعتقادية والثقافية الإسلامية) فيتماهى، هنا، بـ(الخطاب الإسلامي) العمومي، المتصل بمقولتيْ (العقل) و(العلم).

جاء الخطاب الإسلامي المذكور ليُلحف على أهمية العقل والعلم في الحياة الإنسانية من حيث الأساس، وعلى صعيد الخيار الديني الاعتقادي بكيفية مخصصة. نقول بذلك بغض النظر عن أنه (أي الخطاب) ينظر إلى الدين الإسلامي والعقل والعلم ضمن علاقة (داخلية) تقوم على التوازن فيما بينهم. ويظهر ذلك، تحديداً، في واحدة من القراءات المتعددة المحتملة للنص الديني الأساس (القرآن)، هي (القراءة العقلية).

إننا إذ نرى هذا الرأي، فإنما دون القول بإمكانية أن نستنبط من مفهوم (العقل) في الخطاب المعني أكثر من كونه دالاً على صفة (التعقّل) في شؤون الكون وعلى ارتباطه بـ(مبدعه أو خالقه)، أي الله.

ومن الأهمية بمكان، في هذا السياق، أن نقارن الصِّفة المذكورة بمزيد من التدقيق فيها. هاهنا، نضع يدنا على كونها ذات بنية بسيطة، غير مركّبة، بحيث تُفصح عن نفسها من حيث هي أقرب إلى التأمل العقلي اللاهوتي، أي المشروط بالإقرار بوجود قوة إلهية كونية وبالدعوة للتبصّر فيها عبْر تجلّياتها، منه إلى ممارسة عمليات عقلية معقدة، تستند إلى سلسلة متتالية ومتزامنة ومتوازية من الملاحظات والفرضيات، والتحليل والتركيب والأطْرحة (بمعنى صوْغ أطروحة من ذلك) . وفي هذا، تتحدد مرْجعية العقل المعْني

هنا من خارجه. وظل هذا (العقل)، مع ذلك، حافزاً على التفكير المنهجي الفلسفي والكلامي[1].

والآن، إذا ما وضعنا المسألة في سياقها التاريخي، العربي الإسلامي المشخّص، فإنه سيتضح أن تلك المعطيات أفضت إلى المصادرة المنطقية على احتمال سير الفكر العربي الإسلامي، في إجماله وعمومه (ومن ضمنه وجهه الفلسفي)، بعيداً عن الخطاب الإسلامي، وإلى الحيلولة دون ذلك، ناهيك عن الدخول في صراع مكشوف ومباشر معه. لقد أخذ الأمر يبدو وكأن النّسقين المعْنيين في هذا المبحث، الديني الإسلامي والفلسفي، يمثلان وجهين اثنين لمسألة واحدة، أو طريقين اثنين يُفضيان إلى حقيقة واحدة وهدف واحد. بيد أن الأمر ظهر على نحو آخر. فلقد كان من مقتضياته أنه تعيّن على الفكر الكلامي الفلسفي أن يقتحم بناء شبه مغلق ويعمل على فتحه شيئاً فشيئاً، بكثير من الرويّة والتقية والمراوغة. لقد فعل ذلك في سبيل تحقيق قدْر أوّلي وضروري من الاستقلالية، التي تجعل منه ما هو في طور أن يصيره ويتحدد به.

(١) ضمن هذا التناول للمسألة، يكتب محمد يوسف موسى مُحقاً، أن (القرآن) ((يوحي، إلى حد كبير، بتفكير منهجي في المسائل التي تناولها، صراحةً أو إشارة ورمزاً... ثم من ناحية طريقة علاج المشاكل، نجد الفلسفة، شأنها شأن كل علم بوجه عام، تلتزم التحديد، وهذه الخاصة نجدها بكل وضوح في القرآن، كما لاحظ بحق الأستاذ ماسينيون)). (محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة – دار المعارف بمصر ١٩٥٨م، ص٥٢ – ٥٣).

وحيث كان الأمر كذلك، فقد تعيّن على الإرهاصات الفلسفية أن تلتفّ على الخطاب الديني الإسلامي بهدف الاستحواز على مشروعيتها التاريخية والنظرية، وذلك عبر الانطلاق من موقع مَنْ يستحوز، ضمناً وجهاراً، على عصب هذه المشروعية، أي من موقع الخطاب إياه. أو لعلنا نرى أن تلك الإرهاصات أعلنت عن نفسها عبر قراءة تأويلية خاصة لهذا الخطاب، كان من شأنها أن تقود إلى الإقرار باستقلاليتها. وفي كلتا الحالتين، كان عليها أن تُحجم، بوعي تاريخي حاذق، عن القول (لا) من خارجه (أي الخطاب)، إلا إذا كانت مُغمغمة. بل ربما لم يُتح لها ذلك، أحياناً، بوضوح وانبساط حتى من داخله. وهذا، بدوره، أسهم في إنتاج نمط من القراءة الفلسفية هي، في أحد توجهاتها، قراءة للنص الديني بصيغ متصاعدة في التركّب والتعقّد والطرافة، وعلى نحو مفعم باتجاهات مفتوحة من التأويل، بل كذلك من التفسير.

ويلاحظ أن ذينك الأخيرين كليهما عملا على تشظية الدلالات البعيدة للنمط القرائي المذكور، وعلى إقصائها إلى البنية الخفية. وقد ترتّب على ذلك - في إجمال الموقف - أن أطيافاً من الإشكال والتعددية الفهمية الإيديولوجية والنظرية المفتوحة، جعلت من النص الفلسفي الفنّي اللاحق نصاً مركباً، يتطلب مَنْ يفككه ويستنطقه مِنْ (أهل الفطنة) على حدّ ما طرحه جمع من المفكرين والفلاسفة، من أمثال ابن طفيل القرطبي.

في سياق ذلك وفي ضوئه، نضع يدنا على واقعة ذات دلالة مرهفة في عملية الإنتاج الفلسفي المعْني: لقد قبع السلطوي (السياسي تحديداً) في الخلفية البعيدة والمضمرة من ذلك الإنتاج. وعبر هذا السلطوي السياسي، كان على الإنتاج الفلسفي، بشخص مُنتجه، أن يضع في حسبانه، دائماً وعلى نحو يقظ، حضور السلطوي الإيديولوجي ممثَّلاً، خصوصاً، بمجموعات أو أخرى من فئة الفقهاء. فهؤلاء تمكنوا من أن يمارسوا سلطة قاهرة وذات حدّين اثنين في أحوال كثيرة؛ حدّ يتجه نحو السواد الأعظم العديم التّمرس أو القليله بالقضايا والمعضلات النظرية عموماً، والمكوَّن - في أساسه - من موقع الإيديولوجيا الدينية ذات الإلزامات الجبرية؛وحدّ يستمد مقوماته ورهاناته من رأس السلطة السياسية ذاتها، مع نخبها المتحركة في فلكها.

بيد أن ذلك ظل مشروطاً بتغير الأحوال في إطار العلاقة بين ثلاثي السلطة السياسية، وفئة الفقهاء، وجمهور المؤمنين من طرف، وموقع الحرية الفكرية من ذلك من طرف آخر (لنستعدْ - في سبيل تبصّر ذلك - العهد الذي امتد من حكم المأمون إلى حكم المتوكل، وكان للمعتزلة فيه اليد الكلامية الفلسفية الطولى التي وصلت على أيدي أمثال النّظام إلى مناقشة المسائل الفلسفية ليس من خارج الخطاب الديني فحسب، بل كذلك بصيغة

تحدّيه). وهذا ما يجعلنا نشكك فيما يعلنه محمد أركون ويثني عليه سعيد بنسعيد من أن الفلاسفة العرب الإسلاميين العقلانيين «ظلوا يتحركون في إطار ميتافيزيقا ذات ماهية دينية»[1] .

---

(١) سعيد بنسعيد: التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث – ضمن (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، بيروت ١٩٨٥م، ص٩٩). إن مثل هذا التعميم، الذي يطلقه بنسعيد تمشياً مع رؤية مُلتبسة يقدمها أركون وغيره من أمثال محمد عابد الجابري، يهمل أمرين اثنين ذويْ أهمية خاصة على هذا الصعيد. يقوم الأمر الأول منهما على وضع اليد على أحد الأنساق الكلامية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي الوسيط غالباً ما يهمّش أو يُقصى في تاريخ هذا الفكر، وهو ذلك الذي يمثله أرهاط من المفكرين والفلاسفة من أمثال أبي علي سعيد، وأبي علي رجاء، وابن طالوت، ونعمان، وأبي عيسى الوراق، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وابن الراوندي، وجابر بن حيان، ومحمد بن زكريا الرازي. ويلاحظ أن إطلاق تسمية (زنادقة) على هؤلاء أتى – في إحدى وظائفه – بغاية التشهير بهم. ((بل انتهى الأمر أخيراً إلى أن يطلق (هذا اللفظ) على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومَنْ إليهم)). (من تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي – القاهرة ١٩٤٥م، ص٢٤).

أما الأمر الثاني فيظهر في أن أمثال التعميم المذكور فوق، تكاد أن تكون قد اكتسبت مصداقية لا يُشك فيها، كذلك، في إطار البحث في الأسماء الكبرى على صعيد (الفلسفة العربية الإسلامية) أو فيما كُرّس حتى الآن بصفته كذلك؛ والمقصود هنا الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد. فهؤلاء وخاصة الثلاثة الأخيرين غالباً ما قرؤوا على نحو ما أشار إليه بنسعيد، أي من موقع (ميتافيزيقي ديني). وحيث يكون الأمر على هذا النحو، فقد فُرّط بـ(الصيغة المركّبة والقائمة على تقيّة إيديولوجية) لِما قدمه هؤلاء من فكر فلسفي. وبذلك، أي بعدم التنبه إلى هذه (الصيغة)، فات كثيراً من الباحثين العرب والأجانب واجب البحث في ذلك الفكر عبر تفكيكه وتركيبه في نطاق وضعه في سياقيه التاريخي والسوسيوثقافي، وخصوصاً ما يتصل بذلك من علاقة كانت ذات طابع معقد=

وقد أدرك المنتج الفلسفي أنه يوجد ضمن شرط تاريخي وإيديولوجي ومعرفي مزروع بـ(قنابل موقوتة)، يمكن أن تنفجر مع أي (خلل) قد يحدث على صعيد ثلاثي السلطة السياسية، وفئة الفقهاء، وجمهور المؤمنين. وقد تضمن هذا احتمال نشوء مثل ذلك الخلل على نطاق العلاقة المعقدة والمشحونة غالباً بين الفريقين الأول والثاني، دون أن يكون لمنتجي الفلسفة دور مباشر في ذلك. ومع هذا، كان على هؤلاء أن يدفعوا ثمناً حيال ذلك.

لقد ترتبت على ذلك نتائج ذات أهمية حاسمة وذات طابع مرهف في حقل الإنتاج الفلسفي. فبحسب الآليّة المأتي عليها آنفاً والمتعلقة بهذا الإنتاج، أخذت تتكون أنماط من النصوص الفلسفية تغطي الوضعيات السوسيوثقافية القائمة، بقدْر ما تمثل هذه الوضعيات مصادرَ لها، انطلقت منها وتأسست في ضوئها. وقد كان من شأنها ذلك أن جرى قدْر من التماهي بين الفريقين المذكورين، النصوص الفلسفية والوضعيات السوسيوثقافية. وهذا، بدوره، أنتج نصاً فلسفياً ذا نسيج سوسيوثقافي مباشر، نصّاً هو فلسفي بقدر ماهو سوسيوثقافي. وفي هذه العملية، التي تمثل إحدى خصوصيات الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي، كمنت احتمالات التنويع والتفريع النصي، التي برزت منها، خصوصاً،

--- وقسري، غالباً، بينه وبين السلطة السياسية والإيديولوجية الفقهية؛ دون تحميل ذلك – بطبيعة الحال – ما لا يحمله.

الأنماط التالية: (نص خفي)، و(نص احتمالي)، و(نص مسكوت عنه) و(نص مُدان)، و(نص مهمَّش)، و(نص معلق). وبالمقابل، لما كان الأمر متصلاً بالعلاقة بين النص والسلطة بحيث لاحظنا اقتحام الثانية في الأول على نحوٍ يشير إلى تدخل السلطة في الإنتاج الفلسفي الطامح إلى الاستقلال عن الخطاب الديني بقدْر أوَّلي، فإن ذلك النمط الآخر من الإنتاج الفلسفي الذي لم يتخلَّ عن حقه في مثل هذا الاستقلال النسبي فحسب، وإنما وضع نصب عينيه كذلك مهمة الدفاع عن ذلك الخطاب الديني، نقول: إن النمط الآخر هذا وإنْ تبلور بصيغة تبدو متوافقةً مع الخطاب المذكور، إلا أنه في نشأته وإرهاصاته كان عليه أن يفصح عن نفسه من حيث هو، أي كتابة نسق فلسفي ذي بنية نسقية مختلفة عما سواها، بقدر أو بآخر.

ويلاحظ أن ذلك النمط الآخر من الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي وإنْ ظهر بصيغة (نص مُعلن) مقابل النص الخفي، إلا أنه ظل في تقاطع ومواطأة مع النص الاحتمالي، والنص المسكوت عنه، والنص المدان، والنص المهمش، والنص المعلّق.

أما مفاد ذلك فيقوم على أن الإنتاج الفلسفي المذكور يفصح عن نفسه احتمالياً ومسكوتاً عنه ومُداناً ومهمشاً ومعلقاً، من حيث البنية الأُسّية والإيستيمولوجية، في حين يظهر بوصفه نصاً معلناً، من حيث الوظيفة الإيديولوجية. ومن هنا، كان ذا شأن أن

نتبيّن أن الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي، بنمطيْه وبما يتحرك بينهما وحولهما من أنماط أخرى، يُحيل إلى دلالة مركزية تتمثل في أن ذلك جميعاً لم يظهر إلى النور ضمن وضعيات سوسيوثقافية ومعرفية منبسطة وغير لاجمة، إلى حدّ معين؛ بل إن واقع الحال الاجتماعي والسياسي تدخل، على نحو مباشر ضاغط، في آليات إنشائه وفي كيفيات تبنينه، وعبر إرغامه إجمالاً على اللهاث وراءه، متسقّطاً احتمالاته ومفاجآته وعواقبه. لكن هذا إن صحَّ على صعيد البنية الأسية للإنتاج الفلسفي المذكور، كما لاحظنا، إلا أنه يتوقف، بعد ذلك على الوظائف الإيديولوجية، التي يتمايز على أساسها نمطا الإنتاج الفلسفي المذكوران، الحريص على امتلاك استقلاليته النسبية على صعيدي البنية والوظيفة، والمتماهي من حيث الوظيفة مع الخطاب الديني؛ ناهيك عن النمط الثالث من الإنتاح الفلسفي العربي الإسلامي، الذي رفض الاتكاء على التقية والمراوغة والحذر، وعمد إلى مواجهة (الحق) من حيث هو، هكذا على نحو مباشر وعلى عواهنه. فها هنا، اتحدت البنية والوظيفة في أفق مفتوح، يقود إلى مطلب الاستقلال الفلسفي جهاراً ودون غمغمة، إضافة إلى توجيه نقد حازم وشامل لكل ما لا يندرج في الإطار الفلسفي العقلي من الصيغ الذهنية، وفي مقدمتها الصيغة الدينية.

في هذا وذاك وذلك، يضع الباحث يده على أمرين اثنين ذويْ

أهمية على صعيد ما نحن بصدده. يقوم الأمر الأول على أن الإنتاج الفلسفي المذكور لم يظهر إلى النور بعيداً عن الملاحقة، بنحوٍ من الأنحاء المتنوعة، من قبل واحد من أطراف الثلاثي، السلطة السياسية، والسلطة الدينية الإيديولوجية، ممثلةً بفئة الفقهاء، وجمهور السواد من المؤمنين؛ أو من قبل هؤلاء جميعاً.

أما الأمر الثاني فيفصح عن نفسه في استمرار ذلك الأمر (الأول) في التاريخ العربي اللاحق، بما في ذلك المرحلةُ العربية المعاصرة؛ مع التشديد على أن هذه الاستمرارية ظلت مشروطة بالخصوصيات المتنوعة سطحاً وعمقاً والتي حددت كلاً من مراحل ذلك التاريخ، بحيث نجد أنفسنا أمام جدلية الاتصال والانفصال، الاتصال انفصالاً، والانفصال اتصالاً.

والآن، إذا ضبطنا حديثنا في ضوء ذلك الأمر الثاني ضمن معطيات الفكر العربي المعاصر، لاحظنا أن هنالك مِنْ منتجي الفكر الفلسفي مَنْ يوظف ثنائية الماضي الفلسفي العربي الإسلامي وحاضر ما ينتجونه فلسفياً، عبر الاحتكام إلى مسألة الأصالة والمعاصرة، سواء كان ذلك ميكانيكياً لا تاريخياً، أو جدلياً تاريخياً. وهم، في هذا، يسعون إلى التعامل مع الماضي المعْني بواحدة من الصيغتين الرئيستين التاليتين:

١) الأولى تقوم على العودة إليه، من حيث هو.

٢) أما الثانية فتفصح عن نفسها بالعمل على استعادته، من حيث الوضعيةُ العربية المعاصرة المشخصة. وبذلك، تتضح الأولى بإلحافها على الرّماد، في حين تبحث الثانية عن الوهج.

ولعلنا نلاحظ أن معطيَيْن اثنين ينبثقان مما سبق من المسائل والقضايا التي عالجناها، ويسهمان في إضاءة واقع الحال على صعيد الإنتاج الفلسفي العربي الراهن. يقوم أولهما على أن التمييز، الذي نواجهه في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة كما حددناه آنفاً، بين الخطاب الفلسفي المراوغ والموارب والذي سعى إلى تمرير مقولاته وقضاياه ومفاهيمه دونما صدام مع النص الديني، بل أحياناً من داخله من طرف، وبين الخطاب الفلسفي ذي البنية والمقاصد والاستراتيجية المعلنة جهاراً، وأحياناً بكيفية واضحة من التحدّي للمؤسسة الدينية والمجموعات الظلامية من طرف آخر، يكاد أن يكون قد جرى تجاوزه في أحوال ليست استثنائية ضمن المرحلة العربية الراهنة. ونحن نرى في ذلك تعبيراً عن تعمق وتجذّر ما يوازي مقولة ابن الصلاح الشهيرة: «من تمنطق، تزندق» من آراء ووجهات نظر في المرحلة العربية المعنية. وفي هذا، دون ريب، إفصاح عن أحد الاتجاهات الكبرى والحاسمة في الحياة الفكرية العربية الراهنة؛ نعني بذلك اتّجاه الظلامية القائمة – بأحد أوجهها – على إدانة التعددية الفكرية، وعلى التشهير بالعقل والعقلانية والحرية والتنوير.

أما المعطى الثاني فيظهر في هوية نسيج الإنتاج الفلسفي العربي الراهن، تلك الهوية التي تشي، دونما لبس، إلى تناسج الفلسفي مع السوسيوثقافي والسياسي.

نقول هذا ليس من باب الاعتراض على ذلك التناسج بين المستويين المذكورين، وإنما من موقع كونه ينطوي على الميل لتبديد الاستقلالية النسبية الأولية التي يحوز عليها الأول عن الثاني (الفلسفي عن السوسيوثقافي والسياسي)؛ مما يجعل من مهمة البحث فيه أمراً شائكاً: إن الفلسفي لم يقدم نفسه هكذا جهاراً، وإنما عبْر أقنية السوسيوثقافي والسياسي، بل كذلك بهدف الاحتماء به والاسترسال في طياته. وقد كان من شأن ذلك أن أسهم في تكريس الشبهة الملحقة بالفلسفة، وفي تحويلها إلى حالة إيديولوجية تبدو وكأنها مقترنة بنيوياً بالفكر العربي، عموماً وخصوصاً، برغم التاريخ وتاريخية ما يتحدر منه من ظاهرات وأحداث.

* * *

المحور الثاني

الموقف العربي الراهن من الفلسفة

من الملاحظ أن الفلسفة في العالم الراهن عامةً تعاني أزمة بنيوية حادة. وقد اتضح ذلك، بمزيد من الجِدّة والوضوح، مع تفكك المنظومة الاشتراكية، وحرب الخليج الثانية، والتطور العاصف على صعيد المعلوماتية وما بعد المعلوماتية، وأخيراً مع ظهور النظام العولمي الجديد، وما تمخض عنه من امتدادات إيديولوجية، مثل (نهاية التاريخ) و(أفول الإيديولوجيا) و(صراع الحضارات) و(تفكك الهُويات)؛ وما اكتسب معه، مع نشوئه، قوة جديدة، مثل (ما بعد الحداثة)، في رفضها مفاهيم (القانون) و(الاتصال) كما في دعوتها إلى (التشظي) و(التفتت)، وإلى إدانة (الأنماط الأساسية) مثل العقلانية والتقدم والتاريخ والقانون العلمي، أي ما تعبيره (السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة)[1]، نقول: مع هذا جميعاً: راح الأمر يبدو وكأن الأرض

---

(١) انظر في ذلك ما يلي: السيد يس: الحداثة وما بعد الحداثة. ضمن كتاب: الحداثة، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي - الدار البيضاء ١٩٩٦م، ص١٢٠.
ويندل.ف. هاريس: من قاموس مفاهيم النقد الأدبي ونظرية الأدب، ما بعد الحداثة، ترجمة ناصر ونوس. ضمن (ملحق الثورة الثقافي ٤/٥/ ١٩٩٧م، ص٤).
ج.ف. ليوتار: ما معنى ما بعد الحداثة. ضمن كتاب (الحداثة وما بعد الحداثة)، =

أخذت تميد تحت كل المنظومات النظرية والمنهجية والإيديولوجية.

في حالة هذا التغير الكوني المتسارع، كانت أصابع الاتهام تتجه، بقوة وبجاهرة، نحو (الأنماط الأساسية) في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر. فـ(العقلانية) في نسيجها الجديد وبوصفها منظومة (منهجية تقنوية) ذات حضور (عولمي) واسع، تقوم – باعتبار أوّلي – على كونها ردّ فعل حانق وشامل على النمط العقلاني النيوتني (الآلي). فهي تُقصي، بعد أن تُدين، كل الأنساق النظرية (الكبرى)، التي لا يمكن إدراجها في نهجيتها التقنوية، كالقيم السيكولوجية والجمالية، وكذلك كل الإيديولوجيات. وهنا، نضع يدنا على كون هذه المنهجية منطوية على تناقض منطقي حاد يخترقها عمقاً وسطحاً: فهي تقصي الإيديولوجيات وتدينها من جهة، وتمثّل – من جهة أخرى وخصوصاً في وظائفها الاجتماعية – صيغة فاقعة من الإيديولوجيا. وهذا ما أنتج حالة من الالتباس قاد – مع عوامل أخرى – إلى التمكين لما بعد الحداثة.

ويجري تعميم تلك الحالة من الالتباس على صعيد كوني في سياق التسويق الكوني للنظام العولمي الجديد. وهذا، بدوره، ينتج في الفكر العربي حقلاً خصباً يؤدي، مع غيره من الأمور المتحدرة

---

*إعداد بيتربروكر، ص٢٣٧. الكس كالينيكوس: لا إنما بعد الحداثة – يصدر عن دار المدى (انظر مجلة: النهج ٢/ ١٩٩٥م دمشق ص٣١٨ – ٣١٩).

من الواقع العربي ذاته - إلى التأسيس لموقف فكري عربي من الفلسفة، يُفصح عن نفسه في صيغ متعددة قد تكون التالية في مقدمتها: «ماتتْ الفلسفة، يعيش العلم!». في هذه الدعوة تكمن نزعة ترى في العلم «هنا مقصود خصوصاً ما يسمى العلم الأساسي من مثل الفيزياء والرياضيات» التعبير الوحيد عن (المعرفة الصحيحة)، ومن ثم النموذج الحقيقي لكل أنماط المعرفة؛ إضافة إلى أنها تضع العلم نفسه فوق النقد عموماً. وعبر هذه الطريق، تُقصي النزعة المذكورة من دائرة الضوء الفلسفة، بعد أن تكون قد انتهكت خصوصيتها (الفلسفية)، وحوّلتها - في أحسن الأحوال - إلى (فلسفة لغة) تضبط لغة العلم وفق قواعد النظرية اللغوية.

إن تلك النزعة العلموية لها من الحضور العربي راهناً ما يجعلها تكوّن تياراً إيديولوجيا أو ما يقترب منه في الأوساط الفلسفية. وبالمقابل، يلاحظ أنها تلتقي مع آراء مجموعات كبيرة من العاملين العرب في قطاع العلم، الذين يرون في الفلسفة ترفاً فكرياً أو ربما زيْفاً إيديولوجيا مُضراً؛ مما يجعلهم لا يرون مانعاً من إغلاق أقسام الفلسفة في الجامعات والمعاهد العربية. والوضع المعْني يقدم أدلة محددة وواقعية على ذلك في بعض البلدان العربية.

إلى ذلك، تظهر الفلسفة في أوساط فلسفية عربية بمثابة (فلسفة اللغة)، التي تقوم وظيفتها على البحث في لغة العلوم، في تدقيقها

وضبطها وتحليلها. ومن ثم، فهي (فلسفة) دون موضوعاتها التي تجعل منها ما هي عليه، أي دون الموضوعات الأنطولوجية والمعرفية والقيمية وغيرها. وإذا كانت الفلسفة في القرون الوسطى الأوربية المسيحية قد مارست وظيفة خادمة اللاهوت وراعية شرعيته ومسوّق هذه الشرعية في أوساط السواد الأعظم، فإنه يراد لها الآن أن تكون خادمة العلم عبر إناطة وظيفة حامله اللغوي بها. أما هي نفسها فمطلوب منها أن تتخلى عن خصوصيتها المعبَّر عنها بتلك الموضوعات وبغيرها، بحيث تغدو الأسئلة الثلاثة الكبرى التالية زائفة: ما الوجود، وما المعرفة، وما هو مغزى الوجود؟ أما ثانياً ومن طرف آخر، فإن مسألة (اللغة)، تصبح بديلاً عن ذلك كله، وذلك باسم (فلسفة اللغة) أو (الفلسفة التحليلية)[1]. ويلاحظ أن تعاظم الحماسة للعلم في الفكر العربي الراهن يقترن باتساع آفاق الثورة المعلوماتية وما بعد المعلوماتية، مُسهماً بذلك في التمكين للنزعة العلموية بوتائر واحتمالات كبرى. وقد يمكن تلخيص واقع الحال هذا بالقول بأن (كل) ما يجعل من العلم القوة النظرية والتغييرية الحاسمة في الحياة العربية، هو أمر مشروع ومطلوب، حتى حين يتطلب الأمر تشكيكاً بكل الأنساق الذهنية الأخرى، ومنها بل في مقدمتها الفلسفة: إنه العلم

---

(١) من هذا الموقع وفي ضوئه، قدم زكي نجيب محمود اجتهادات خاصة. انظر كتابه: تجديد الفكر العربي – بيروت ١٩٧١م، ص٢٦٠ – ٢٦٤.

وعصره، إنه عصر العلم بلا منازع! وهذا ما ينبغي على العرب أن يتماهوا معه، حتى يتمكنوا من الدخول في الألفية الجديدة! ذلك هو الخطاب العربي العلموي في أوساط واسعة من الفكر العربي الراهن.

* * *

ومنذ ما يزيد على العقدين الأخيرين، تتسع في الموقف الفلسفي العربي نزعة إيديولوجية تطرح نفسها في موقف مضاد للتاريخ ومستند إلى (المذهب البنيوي) وكذلك إلى (ما بعد الحداثة). أما هذه النزعة فتقدم نفسها تحت حدّ (النزعة الإبيستيمولوجية). وقد ظهرت أبحاث ودراسات في الفكر العربي الراهن تستمد حضورها ودلالاتها من كونها تجد في هذه النزعة منطلقاً منهجياً لها وأداة للتحليل. ويلاحظ أنها (أي النزعة) تتأسس، فيما تتأسس، على مفهوم (القطيعة الإبستيمولوجية) الذي يكرس الدعوة إلى إقصاء (التاريخ) و(السياق التاريخي) لصالح (البنية) و(الانفصال). وبشيء من التدقيق والتمحيص، يلاحظ أن ذلك يقود إلى العبث بقضية التراث الفلسفي الوطني والقومي؛ ذلك لأن الشغل عليها يمرّ - بمقتضى ذلك - عبر الاحتكام لتلك (القطيعة). وقد أدت دراسة بعض الأعمال الفلسفية العربية في ضوء هذه الأخيرة على أيدي مجموعة من

الدارسين إلى نتائج مثيرة، قد تكون في مقدمتها عملية تكسير السياقات التاريخية والسوسيوثقافية للأعمال الفلسفية المذكورة أولاً، ولمنتجها ثانياً، ولمتلقيها ثالثاً؛ ومن ثم، إقصاء تبيُّن السياق البنيوي (من البنية وليس نسبة للمذهب البنيوي)، الذي تشكلت بموجبه وانتهت إلى ما انتهت إليه. وعلى هذا، تتحول الأعمال إياها إلى نصوص لقيطة: لا مؤلفين لها، ولاانتماءات تاريخية ومجتمعية ترتد إليها، وبالتالي، تنتزع مما يجمع بينها وبين نصوص أخرى، معاصرة لها وسابقة عليها، إضافةً إلى سقوط السؤال عما يمكن أن تنطوي عليه من دلالات ومؤشرات تفضي إلى لاحقها من الإنتاج الفلسفي(١).

(١) لعلنا نرى تجسيداً للنزعة الإيبستيمولوجية فيما كتبه ميشيل فوكو في كتابه المترجم إلى العربية (حفريات المعرفة - بيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٧م): انظر مثلاً ص٥ - ١٩٨٧): انظر مثلاً ص٥ - ١٨؛ وفي ما كتبه محمد عابد الجابري في بعض مؤلفاته (انظر مثلاً ص٥ - ١٨؛ وفي ما كتبه محمد عابد الجابري في بعض مؤلفاته (انظر ما كتبه السيد يسن مثلاً تعقيباً على بحث للجابري الموسوم بالأصالة والمعاصرة، حيث يعلن يسن، إن خطورة الجابري ((تتمثل في أنه يجيد صياغة الأنساق المغلقة.. ومن سمات المغلق القطعية الشديدة.. إنه قد يتسم بسمة اللاتاريخية)). ضمن: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب ١٩٨٥م، ص٦١)؛ وربما كذلك كمال عبد اللطيف في بحث له غير مطبوع ولا يحمل تاريخاً. ويتصدره العنوان التالي: ((في نقد قراءة حسين مسروة والطيب التيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي - محاولة إيبستيمولوجية)). وقد أوردنا الشاهد المأخوذ عن فوكو لجهة أن هذا يمكن النظر إليه - في هذه المسألة - بمثابة مرجعية للجابري ولعبد اللطيف.

يبرز إلى جانب ذلك الموقف العربي من الفلسفة موقف من يرى أن الفلسفة شأن من شؤون نخب فلسفية محترفة، بحيث تكتسب الفلسفة - والحال كذلك - طابعاً (وظيفياً احترافياً). ونلاحظ أن عدداً ملحوظاً من ممثلي هذا الموقف يتحدر من أساتذة الجامعات العربية وبعض المجموعات المثقفة ثقافة فلسفية. وإذا كان هذا الموقف مُفعماً بشحنة استعلائية حيال العامة من الناس والعاملين في العلوم، على حدّ سواء، من موقع الاعتقاد بتميز الفلسفة عما سواها من الأنساق النظرية وبامتيازها عليها، فإنه يجسد أحد ردود الفعل المعقدة الذي يعانيه الفكر الفلسفي والمضروب عليه من قبل مجموعة من المنظمات والمؤسسات والشخصيات الدينية. ومن جهة أخرى، يلاحظ أن الموقف المذكور يعبر عن قصور نظري ومنهجي فيما يتصل بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، وربما كذلك فيما يتعلق ببنيتها العامة.

وجدير بالانتباه أن الموقف المذكور إيّاه من الفلسفة يُخفي في طياته تناقضاً يجعل منه (من الموقف) حالة مُشكلة، بالاعتبار المعرفي والمنهجي. فإذا كانت الفلسفة، كما سنلاحظ لاحقاً، تجد إحدى وظائفها المركزية في التأسيس لرؤية للعالم (Weltanschaung) ذات طابع كلي موازٍ لما تنتجه العلوم من نظم معرفية ومتواشج معها، فإن التناقض المذكور سيفصح عن نفسه بصيغة إقصائها عن حقلها الكوني الكلي من جهة، وتقزيم

وظائفها الاجتماعية والإنسانية عموماً عبر إلغاء دورها في طرح الأسئلة الكبرى حول مغزى الحياة ومعناها من جهة أخرى. وبذلك، يدلل هذا الموقف من الفلسفة على سمتين اثنتين كبريين، هما بالنسبة إليه بمثابة الخصوصية.

أما السمة الأولى فتقوم على قصوره المعرفي والمنهجي والتاريخي، وذلك بشطب تاريخ الفلسفة الذي يضع يدنا على أن موضوعات الفلسفة تتغير لا على أساس إقصائها كلياً واستبدالها بأخرى، وإنما في ضوء قانون التجاوز الجدلي التاريخي الذي بموجبه يجري تجاوز الماضي بصيغة إقصاء عناصره المستنفدة تاريخياً، وتبنّي العناصر القابلة للاستمرار والتقدم عبر رفعها والاحتفاظ بها، وليس بصيغة قطعية مطلقة بين الحدود والأزمنة التاريخية.

لكن السمة الثانية تفصح عن نفسها بصيغة إيديولوجية فاقعة، هي صيغة استعلاء سوسيوثقافي وطبقي. ومن ثم، فإن الموقف المذكور يمارس دوراً مُعيقاً لانتشار الفلسفة في المجتمع العربي عبر تقديمه نفسَه أنموذجاً للفكر الفلسفي الحقيقي[١].

في هذا السياق وبالتساوق معه، تزدهر في بعض الأوساط الثقافية والنظرية العربية، وبصورة خاصة في إطار من يمارس

---

(١) انظر: عادل ضاهر - دور الفلسفة في المجتمع العربي. ضمن (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر - مرجع سابق، ص٨٠ - ٨١).

التدريس الفلسفي، منازع نظرية تتجه نحو (إقالة) الإنسان من الفعل التاريخي. يأتي ذلك في مجرى تعاظم التأثير الذي تنجزه تكنولوجيا المعلوماتية وما بعد المعلوماتية، لينتهي إلى الاعتقاد بأن هذه الأخيرة لم تعد تسمح بنشوء منظومات فلسفية بموضوعات أنطولوجية (وجودية) ومعرفية وقيمية. فهاهنا وفي ضوء ذلك، يعبَّر عن زيف الموضوعات الأولى وبطلانها في (عصر العلم) كما يقال، وعن إحالة الموضوعات الأخرى المعرفية والقيمية إلى العلوم المفردة وتحلُّلها وتوزّعها واندراجها فيها.

وتتقاطع مع تلك المنازع النظرية الدعوة إلى نمط من العقلانية، هو ما يندرج في إطار (العقلانية المنهجية التقنوية). فهذه تحيل النشاط النظري العقلي إلى فعل ذهني منضبط ومحدد، أساساً، بضوابط وآليات التقائه بوصفها (مادة خاماً)، تستمد منهجيتها واحتمالات نموها وتقدمها من بنيتها الخاصة؛ ممّا يجعلها (أي العقلانية المذكورة) ترى في السياق الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية أمرين مجردين من أية أهمية بالنسبة إليها. وجدير بالملاحظة أن تلك العقلانية المنهجية التقنوية يُراد لها أن تنسحب على الحقل الفلسفي، كما على غيره من النشاط النظري، لتقود إلى انتزاع وظيفية هذا الحقل الاجتماعية، وإلى جعله ذا طابع مجرد خارج سياقيه السوسيوثقافي والتاريخي المشخص. وهذا مايجعلنا نرى في مابعد الحداثة، بقدْر أوّلي، رد فعل نقدياً ونقضيّاً للعقلانية

إياها من طرف، وللمنظومة العقلانية الميكانيكية - ذات المرجعية النيوتونية في أحد أوجهها - من طرف آخر. وفي هذا تعبير عن أن مابعد الحداثة تمثل نقداً ونقضاً مشروعاً لكلتا (العقلانيتين). إلا أن هذه المشروعية ذات طابع إيديولوجي تأتي على (يمين) هاتين الأخيرتين، دون أن تحقق مصداقية معرفية تتجسد في الدعوة إلى تجاوزهما بصيغة التجاوز الجدلي التاريخي.

في هذا وذاك جميعاً، تتقاطع مابعد الحداثة مع العقلانية المنهجية التقنوية (ربما باستثناء بعض ممثلي الأولى ومنهم ليوتار) في النظر إلى الإنسان بمثابته (موضوعاً) فقد ذاته، وانتهى إلى أن أصبح شيئاً في عالم الأشياء. وقد أتى النظام العولمي الجديد ليعزز ذلك، حيث يرفعه إلى هدفه أو إلى أحد أهدافه الاستراتيجية الحاسمة.

ففي تعريف مقترح له، نضع يدنا على ذلك الهدف على نحو مكثف بالصيغة التالية:

إنه - أي هدف النظام المذكور - يتمثل في السّعي إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، ومن ثم إلى تمثلهم وهضمهم وتقيؤهم سلعاً. فهنا، نواجه عملية مركبة وشاملة، تتأسس على هاجس تفكيك وإنهاء الهويات المثمرة تاريخياً (الوطنية والقومية والدولتية والعقلانية والتقدم والحداثة والتنوير إلخ..) إضافة إلى هوية الإنسان ذاته.

فإذا كان على هذا الأخير أن يصير سلعة وفق الحقل الوظيفي للنظام العولمي المعني (الكوسموسوقية السّلعية)، فإنه يغدو من نافل القول أن تصير إلى مثل تلك السلعة ما تدعوه ما بعد الحداثة (الأنماط أو الأنساق الأساسية) للفكر البشري، ومن ضمنها تلك التي أتينا على تعدادها بصيغة هويات مثمرة تاريخياً، وذلك يداً بيد مع (الفلسفة ذاتها). وعلى هذا، أنّ تصير الفلسفة (سلعة)، إنما يعني، هنا، أن تتحول إلى نمط أو نسق من التفكير (المنهجي) الخاص، الذي يسهم في إنجاز هذه المهمة، بحيث يغدو الأمر – في محصلة الموقف – قائماً على التماهي بين الطرفين، الأداة والمهمة (الوظيفية) في ظل سقف النظام العولمي المذكور.

في فضاء هذا الوعاء الجديد الواسع الطّيف، الذي يُراد له أن يسع كل أوجه المسألة، التي نحن بصددها، تبرز في بعض أوساط الفكر العربي الراهن دعوة حثيثة إلى تجاوز الفلسفة وكل ما ينتمي إلى الفكر النظري من صيغ أخرى، وذلك عبر تفكيكها وجعْلها تنحلّ في وعي جديد ربما يسعى إلى التماهي مع النزعة التقنوية والإفصاح عن نفسه عبْر أقنيتها وبوّاباتها المحتملة. ولعلنا نلاحظ أن هذا الوعي التقنوي الجديد المنتشر، بقدر ملحوظ، في بعض الأوساط الفلسفية العربية (في لبنان مثلاً كما في عدد من بلدان الخليج) يتلاقى مع ميول جامحة للاستهلاك المادي ودعوة للتهاون بالضوابط الأخلاقية والنظرية للحياة الإنسانية، في أوجهها الفردية

والجمعية، سواء كان ذلك بحوافز خاصة أم بتحفيز من مرجعيات سياسية معينة: وداعاً أيتها القيم والنواظم والضوابط الأخلاقية والثقافية والاجتماعية! هذا ما يُراد له أن يجسّد البعد المركزي لجلّ الخطاب القيمي الشعبي الراهن؛ على الرغم من الحصار المادي الكبير المحكم على الجسم الأعظم من الجمهور العربي الشعبي. وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالخطاب المذكور، فحريّ به أن يكون قد صاغ موقفه من الفلسفة والتفلسف، ومن العاملين في هذا الحقل والمدافعين عنه.

على أساس ذلك وفي ضوئه، تدخل الفلسفة في واقع الفكر العربي الراهن في أزمة عميقة تكاد أن تكون قد وصلت إلى نفق مسدود. فالتبشير بتغيير الواقع العربي عبر التّمكين للفلسفة – في عقلانيتها وتاريخيتها وحداثتها وتنويرها – ضمن الجمهور العربي الواسع، وخصوصاً ضمن الفئات والطبقات التي تعيش على حدّ السيف، أُصيب بإحباط هائل. ويجري ذلك خصوصاً بالتساوق مع ما اعتُبر نهايةً للفلسفة المادية الجدلية، وبدايةً لفلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية، وابتلاعاً للإرهاصات الفلسفية العربية منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر حتى الآن. وبذلك، تبرز أزمة الفلسفة في شقين أساسيين لها: المعرفي والإيديولوجي؛ المعرفي، بمعنى استنفاد القضايا الفلسفية (التقليدية) التي اكتسبتها في تاريخها الطويل، بكل الشرعية والجدارة، والتي إنْ انتُزعت منها، تفقد

نسيجاً أو ربما النسيج الحاسم في بنيتها التاريخية، أو ما يمثل خصوصيتها الفلسفية، أو ما صار خصوصيتها، المفتوحة على كل حال، والإيديولوجي، بمعنى ما تنطوي عليه الفلسفة من دلالات ومواقف مجتمعية، ومن ثم باعتبار ما تُنيط هي بنفسها من وظائف مجتمعية محددة.

ويلاحظ أن المواقف الفلسفية، التي اتخذها وصاغها رهط من المفكرين والباحثين العرب في عقود مضت، خصوصاً من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى سبعينيات القرن العشرين ثم - وهذه هي الفترة الثانية - من هذه الأخيرة حتى التسعينيات، حيال الفلسفة الغربية ببعض تياراتها وممثليها، استطاعت أن تؤسس لمكانة مقبولة للفلسفة في الأوساط الثقافية العربية. نقول بهذا، بغض النظر عما إذا كان قد أدى إلى إنتاج وعي فلسفي، ناهيك عن منظومات فلسفية تسهم في تقدم الفكر العربي، والثقافة العربية عموماً. فالجهود التي أنجزها (زكي نجيب محمود) من موقع الوضعية المنطقية، و(عبد الرحمن بدوي) من موقع الوجودية، و(رينيه حبشي) من موقع الشخصانية، و(محمد عابد الجابري ومطاع صفدي) من موقع البنيوية، و(محمود أمين العالم وحسين مروة وغيرهما) من موقع الماركسية، و(حسن حنفي) من موقع الفينومينولوجيا.

إن جهود هؤلاء، وغيرهم، تمكنت من إدخال الفلسفة في

أوساط واسعة من المجتمع العربي. ولكنها، مع ذلك، ظلت – عموماً وإجمالاً – عاجزة عن أن تحفز على الإنتاج الفلسفي المحلي بمستويات متقدمة في العمق ومتوهجة وذات تأثير شمولي.

ولابد من أن نذكر، في هذا السياق، أن من الأسباب الذاتية الحاسمة لهذه الوضعية (الفلسفية) في الفكر العربي المعاصر ثلاثة أمور أساسية.

الأول منها ذو حضور عربي شامل، ويقوم على غياب أحد عناصر التحفيز على التفكير الفلسفي، وهو العلم. فلقد ظهرت الإرهاصات الفلسفية في المجتمع العربي الحديث والمعاصر مع غياب يكاد يكون تاماً للإنتاج العلمي العربي. وبذلك، افتقدت تلك الإرهاصات، التي اتسعت بعدئذ على نحو أفقي دون العمق إلا في حالات فردية، ما يكوّن دعماً لها وحافزاً في الوعي الجمعي العام أولاً، وما يجعلها تظهر فاعلةً ومثمرة منتجة في الحياة العربية العامة، وخصوصاً في بعض البلدان العربية ثانياً.

أما الأمر الثاني فيتجلى في أن ما تُرجم من نصوص فلسفية عن لغات غربية، خصوصاً، إلى العربية، وسّع دائرة الفكر الفلسفي العربي بحيث وصلت إلى أوساط شعبية بصيغة وعي فلسفي نقدي عام. لكن ذلك إذ تمّ بكيفية عشوائية إلا فيما يحدث أحياناً، فقد أوجد أو أسهم في إيجاد مأزق ذي شقين اثنين، واحد نظري

فلسفي، وآخر لغوي اصطلاحي. ففي إطار الشق الأول، راحت تتشكل حالة من التراكم الفلسفي، التي لا ينظمها ناظم ولا يضبطها ضابط وفق احتياجات الوضعية العربية النظرية المطابقة؛ مما أحدث فوضى في الخطاب الفلسفي انعكست في بنية الثقافة العربية، وفي أوجه إلماماتها وتأثيراتها، ومما أنتج كذلك مسائل نظرية زائفة معرفياً وذات وقع إيديولوجي شنيع. أما الشق اللغوي الاصطلاحي فقد تمثل في بروز وضعية من القصور الاصطلاحي والاشتقاق اللغوي في الفكر الفلسفي قامت على ركيزتين، هما غياب وحدة المصطلح الفلسفي العربي فيما يترجم إلى العربية، ومنها إلى لغات أجنبية أولاً، وانتشار أساليب لغوية تفتقد - في كثير منها - مستوى لغوياً لائقاً وتفصح عن قصور في تغطية خصوصية النصوص المترجمة ثانياً. ويضاف إلى ذلك ويتممه ما غدا يكوّن وباءً في سوق الترجمة، وهو تنطُّع مترجمين هواة بتكليف من دور نشر لاهثة وراء الربح لترجمة نصوص فلسفية تاريخية أو إبداعية. وهؤلاء المترجمون قلّما يمتلكون بجدارة، لغتيْ العمل، العربية والأجنبية، وقلّما يحسمون، بضمير علمي، مسألة الخيار الذي يجدون أنفسهم أمامه، حين يلجؤون إلى الترجمة ليس عن لغة النص الأصلية، وإنما عن طريق لغة أخرى.

*   *   *

تلك كانت مواقف من الفلسفة ينتحها أو يـأخذ بهـا باحثون ومهتمون ومترجمون في الوضعية الفكرية الثقافيـة العربيـة، الراهنة خصوصاً. بيد أن الأمر يظهر أكثر تنوعاً وشمولاً ومن زاوية تصنيفية أخرى، إذا ما تناولناه في بعد آخر منه؛ نعني بهذا أن الفكر العربي الراهن تخصيصاً والمعاصر على نحو العموم، يفصح في موقفه من الفلسفة عن ثلاثة اتجاهات زمكانية: واحد صوب الماضي العربي، وآخر نحو الحاضر الغربي، وثالث يتصل بحاضره هو. وقد حاولنا، في صفحات سابقة، تحديد ما يتقاطع فيه الوضع الفلسفي العربي الراهن مع خطوط رئيسة عامة من الفلسفة العربية الوسيطة. وكنّا، في ذلك، قد ركزنا على البعد السوسيوثقافي والسياسي لعملية نشوء هذه الفلسفة، وعلى ما ينسحب منه على الوضع الفلسفي العربي الراهن؛ مع الاحتفاظ الدقيق بخصوصية السياقات التاريخية – الأفقية، والاجتماعية – الشاقولية، والبنيوية – اللولبية (من البنية وليس من المذهب البنيوي الذي نقترح الاصطلاح عليه بلفظة بنيانيّة درءاً للالتباس) لكل من المرحلتين. ونضيف، الآن، إلى ذلك قولنا بأن معظم ما أنجزه الفكر العربي المعْني، على صعيد دراسة تلك الفلسفة العربية، ربما تجلّى في ثلاثة حقول مركزية، هي التالية:

١- دراسات تاريخية تتناول قضايا، وإشكالات، ومعضلات، ومدارس، وتيارات فلسفية، تحدرت من الفلسفة العربيـة الوسيطة

(الإسلامية) من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر (إذا انطلقنا من مرحلة تشكُّل المدارس الفقهية وعلم الكلام)، أو من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر (إذا انطلقنا من الأبنية الفلسفية الأولى مع الكندي). ولعلنا نلاحظ أن الدراسات التاريخية المذكورة استحوزت على اهتمام معظم مؤرخي الفلسفة العربية الوسيطة المعاصرين والباحثين فيها. من هنا، يلاحظ أن الدراسات والبحوث التأريخية على هذا الصعيد تكاثرت من الناحية الكمّية، سواء كان ذلك بصيغة إجمالية أو أخرى تفريدية تتناول فيلسوفاً أو قضية أو مدرسة أو اتجاهاً.

وبطبيعة الحال، فقد كان على من قام بعملية البحث والتناول المذكورة للفلسفة العربية أن يفصح، عفواً أو قصداً، عن تعدّديته المعرفية والإيديولوجية في الإنتاج الذي أنجزه. وينبغي أن يقال بأن أعمالاً أساسية قد ظهرت، وأسهمت في ترميم البحث التاريخي وتدقيقه في الفلسفة المعنية. ولكن في الوقت نفسه، جدير بالإشارة إلى أن تركيز الاهتمام على هذا النمط من البحث وممارسته بنوع من الاستئثار، أنتجا الوجه الأول من إشكالية موقف الفكر العربي المعاصر (والراهن خصوصاً) من الفلسفة العربية الوسيطة. أما وجهها الآخر فيتمثل في ضآلة وغالباً ضحالة الإنتاج الفلسفي الإبداعي في هذا الفكر. هاهنا، يبرز الحقل الثاني المتّصل بتناول الفلسفة المذكورة، من زاوية نظر أخرى.

٢- يفصح الحقل المركزي الثاني المعْني عن شخصه بصيغة ما وُضع من بحوث نظرية منهجية وتطبيقية تتناول تاريخ الفلسفة العربية الوسيطة، وكذلك بصيغة دراسات إنشائية في مسائل التاريخ والتراث العربي، يستلهم أصحابها والمحفّزون عليها، بدرجة أو بأخرى، بعض الأفكار المتحدرة من هذين الأخيرين، أو بعض المواقف والحِكم والمذاهب والمدارس والأنساق المعرفية والقراءات الإيديولوجية في الفلسفة المذكورة. بل لعل هذا الأمر أخذ في العقود الأخيرة يتعاظم في إطار الإبداع الأدبي والشعري والفني الجمالي العربي، جنباً إلى جنب مع الإنتاج النظري عامةً والفلسفي منه على نحو خاص. وقد أخذ ذلك في الحدوث، حيث استُضمرت فكرة مُغرية فقدت الكثير من مصداقيتها النظرية المنهجية، ولكنها ظلت تمثل حالة رغبية جاذبة في أذهان الكثير من الكتاب والنقاد والفنانين ومجموعة من المفكرين والباحثين في الحقل الفلسفي. تلك الفكرة هي ما يتمثل في النظر إلى الفلسفة العربية الوسيطة بمثابة أمشاج من الأنساق النظرية والإيديولوجية والآراء التّذرية، منها التصوف والمنطق والشعر الحِكمي.

والحق، إن ذلك الموقف الفكري العربي المركّب من الفلسفة المعْنية أنتج جسوراً أو شبكة من الجسور بينه وبينها، جرى توظيفها في قضية الأصالة والمعاصرة أولاً، وفي سياق الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر ثانياً. وقد يمكن القول بأن هذه الوضعية

المركبة حفزت على التفكير الفلسفي أو - بتعبير أدق - النظري في أوساط واسعة من المثقفين العرب. ولكنها - من طرف آخر - عقّدت إنتاج مثيلها لدى المختصين من مدرّسي الفلسفة وأساتذتها والمتفرغين لشؤونها. وعلى هذا، ظل الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، والراهن من ضمنه خصوصاً، خاضعاً لثنائية «الحافر والسّندان» حيث أتت ضربة منه على «الحافر - أي الصورة المشوشة المأخوذة عن الفلسفة العربية»، وضربة على «السندان - أي الحصار أو التضييق النسبي على هذه الفلسفة من قبل المجموعات الظلامية ومَنْ يجعل منهم في مؤسسات رسمية وغيرها فزّاعة يقذفون بها في وجه المجموعات المستنيرة في أوساط المثقفين وغيرهم».

٣- أما الحقل المركزي الثالث، الذي يتجلى فيه موقف الفكر العربي المعاصر من الفلسفة العربية الوسيطة، فيعلن عن نفسه عبر جهود مجموعات غير قليلة من المحقّقين الباحثين، الذين يضعون نصب أعينهم مهمة إماطة اللثام عن أعداد متسعة من مخطوطات التاريخ العربي، وخصوصاً ما يتصل منها بالفكر الفلسفي، بالمعنى الواسع للمصطلح. في هذا الحقل، يواجه الباحث المؤرخ الفلسفي مهمات معقدة ومتعددة، منها غياب (الأصول) بسبب الضياع أو الإتلاف أو التحريف أو الانتحال أو - وهذا أمر تبرز خطورته مع التدفق الاستعماري والإمبريالي الحديث والمعاصر - السطو

والسرقة والشراء بإغراءات مالية عالية «هنالك حسب بعض التقديرات ما ينوف على خمسة ملايين مخطوط عربي محجوزة في المكتبات ومراكز البحوث الغربية، ومنها بطبيعة الحال عدد لا يُستهان به على الصعيد الفلسفي».

وإذا كان استكمال المكتبة العربية بتلك المخطوطات وبغيرها يسهم في التأسيس لبحث أعمق في الموقف الفلسفي العربي الراهن منها، كما في خلق مزيد من المحفزات للإنتاج الفلسفي الراهن. ولكن في هذا وذاك، نلاحظ أن معيار النظر إلى بنية هذا الإنتاج وإلى وظائفه ومستواه وآفاقه، يكمن فيما يقدمه الفكر العربي الراهن واحتياجاته إلى الفلسفة والإنتاج الفلسفي، في معاركه، أو سعيه لتحقيق قدر أو آخر من التقدم على قاعدة العقلانية والتنوير والحداثة والمشاركة في صنع العصر الجديد.

* * *

المحور الثالث

موقف الإيديولوجيا الشعبية من الفلسفة

في المجتمع العربي الراهن

نواجه - في هذا المحور - حالة جديدة من (النقد) الموجّه للفلسفة؛ إنه النقد الشعبي الإيديولوجي. وكي تتضح الحالة المذكورة، نشير إلى أن هذا النقد تتم صياغته في المجتمع العربي من موقع إيديولوجيا دينية (إسلامية في جلّها)؛ مع عدم استبعاد وجود عناصر دينية مسيحية في هذا الحقل؛ إضافة إلى حضور عقائد وتقاليد شعبية أخرى متوارثة. وثمة أمر آخر يسهم في ضبط ما نحن بصدده، وهو محاولة وضع اليد على مستويات الخطاب الديني في المجتمع العربي، بل ربما في كل مجتمع، بدرجات وخصوصيات متنوعة، تندرج فيها خصوصية المصطلحات المستخدمة.

يمكن القول، إجمالاً وعموماً، بوجود ثلاثة مستويات رئيسة للخطاب المذكور، يمكن أن تُشتق منها مستويات أخرى وأخرى. أما هذه الثلاثة في المجتمع العربي فتتمثل في الخطاب الفقهي (أو الإيديولوجي التنظيري بتعبير أعم)، وتنتجه فئة الفقهاء التي تشكل استقلالية نسبية حيال ما حولها من مرجعيات سياسية وثقافية

وقيمية وغيرها. والخطاب السلطوي يمثل ثاني تلك المستويات، وتنتجه نخب سلطوية تقوم بوضع الخطط والسياسات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وتعممها وتسهر على تنفيذ أهدافها، بحيث تكون قادرة، بقدر أو بآخر، على صنع الرأي العام المطابق.

أما الخطاب الثالث فهو الشعبي، ويفصح عن نفسه عبر آليات تفعل فعلها على نحو عفوي في الوسط الشعبي، بحيث تختلط العقائد بالموروثات من عادات وتصورات. وينبغي التنبّه إلى أن تلك الأنماط الثلاثة من الخطاب قد تتقاطع في نقاط مشتركة، على الرغم من أنها تشكّل أبنية مستقل بعضها عن بعض بالحدود التي تجعل من كل واحد منها ما هو عليه.

ويلاحظ أن النخب السلطوية السياسية من طرف والأخرى الفقهية من طرف آخر، تسعى إلى تحقيق مثل ذلك التقاطع، بالقدر الممكن، وذلك بغية التأسيس لحالة تُفضي إلى إحكام القبضة على الخطاب الشعبي. وفي حالة ثانية، تنشأ تحالفات (غير مكتوبة) بين النخب السلطوية السياسية والخطاب الشعبي لمحاصرة النخب الفقهية. أما في حالة أخرى أكثر نموذجية فتنشأ، طوعاً أو قسراً أو كليهما معاً، تحالفات بين تلك الأنماط الثلاثة كلها، بهدف نسج حصار إيديولوجي على القوى الاجتماعية، التي تجسّد وضعاً سياسياً أو اقتصادياً أو سوسيوثقافياً أو معرفياً

(والفلسفي من ضمنه) أو هذه جميعاً، والتي بمقتضى ذلك قد تمثل مصدر تهديد أو قلق للسلطة السياسية أو الفقهية أو لكلتيهما معاً.

إن هذه الحالة الأخيرة هي ما يستقطب الاهتمام في الحقل الذي نحن بصدده الآن. إنها الحالة التي تهيمن في الوضعية العربية الراهنة. وقد نصوغ الموقف بالقول بأن حصاراً مُحكماً يُراد ضربه على الفئات والنخب المثقفة المستنيرة العربية، التي تسعى إلى تقديم خطاب في التحرير والنهضة والتنوير من شأنه أن يمثل البديل أو بديلاً محتملاً عن (الحُطام العربي) الراهن، الذي يظل - في كل الأحوال - مفتوحاً. ومن الجدير بالذكر أن رهطاً من المفكرين والعاملين في الحقل الفلسفي يحرصون على الإسهام الجاد في التأسيس الفلسفي للخطاب المذكور. وما الدراسات والأبحاث، التي تتتالى منذ ثلاثة عقود تقريباً، في هذا الحقل، إلا علامات ومحطات في سياقه.

وفي هذا وذاك، راحت بعض الفئات الاجتماعية تعلن - عبر أقنيتها الإيديولوجية - موقفاً مضاداً لخطاب التحرير والنهضة والتنوير، ولأساسه الفلسفي، موقفاً متحدراً من مرجعية ظلامية ترفض كل ما لا يؤخذ من ترسانتها الإيديولوجية. ويصب في هذا الاتجاه الجهد الذي تبذله أوساط إيديولوجية وسياسية ضمن النظام السلطوي السياسي العربي لتحفيز السواد العربي الأعظم ضد الفلسفة والحوار الفلسفي العربي. والطريف المثير في هذا أن بعض

أطراف ذلك النظام السلطوي، التي تعلن أنها ذات استراتيجية مدنيّة عقلانية مستنيرة، تحرص على إقامة تحالف مع مجموعة من الفئات الدينية الظلامية «التي لا تقر بمبدأ التعددية في مختلف الحقول الإنسانية»، لتحدّ - ولا نقول: لتُنهي - الحامل الاجتماعي والسياسي للخطاب النهضوي التنويري المعْني.

وينبغي الإقرار بأن ذلك الجهد المركّب أثمر أطروحة مركزية ومعمَّمة في الوسط الشعبي العربي، تقوم على المقابلة بين الفلسفة والدين على نحوٍ تُظهر الفلسفة فيه (شيطاناً) يسعى إلى التهام الدين. وكان من شأن ذلك أن تفتقت الأطروحة المذكورة إلى مجموعة من النقاط يريد أصحابها (منتجوها) أن تكون فصل المقال في الفلسفة هويةً ووظائف وآفاقاً، وذلك عبر النظر إليها في ضوء ما يمكن أن يكوّن علاقة بينها وبين الدين.

فلقد راح جمع من المفكرين والباحثين الفلسفيين يعملون على تفحص العلاقة بين النسقين المذكورين، الدين والفلسفة، في إطار مفهوم التعارض بينهما المتحدر من الأطروحة المركزية المذكورة. وعلى هذا، نشأ صراع غير متكافئ بين الفريقين يعمل فيه الطرف الأقوى اجتماعياً على إدانة الفلسفة بطريقة السّلب المنطقي. وقد قادت هذه الأخيرة إلى ما اعتبر ثوابت قطعية، ينبغي تعبئة السواد الأعظم في ضوئها ومن موقع إلزاماتها وعقابيلها الإيديولوجية

والسياسية. أما هذه الثوابت فتظهر النقاط التالية تعبيراً عنها أو أحد تعبيراتها:

١- ينبني الدين على حقيقة مطلقة كلية هي الوحي. ولما كانت الفلسفة تضع في اعتبارها تعددية المواقف والآراء ونسبية الحقيقة، أي كونها موزعةً - من حيث الاحتمال المفتوح - بين الناس جميعاً، فإن التصادم بينهما قائم، لامحالة.

٢- يتقوم الدين بكونه (ديناً مستقيماً) لاسبيل إلى التشكيك فيه أو إلى اتخاذ موقف مخالف له، في أساسه. ولما كانت الفلسفة تتضمن الإقرار بالرأي والرأي الآخر بل تطالب به، فإن تكفير أصحابها يأتي ضرورةً للمحافظة على (وحدة الأمة). وتزداد ضراوة الدعوة إلى هذا التكفير، حين يؤخذ بعين الاعتبار أن الفيلسوف ينظر إلى من يعارضه في الرأي نظرة احترام وتقدير من موقع القول بأن هذا قد يعمق رأيه (أي رأي الفيلسوف) ويصوّبه ويدققه.

٣- ينطلق الدين من (نصوص مقدسة) تمثل مبتدى الموقف ومنتهاه، في حين تحدّد الفلسفة موضوعها في الكون الكلي المفتوح والخاضع للتغيير. ومن ثم، ليس من شأن المناقشة الفلسفية لشؤون الكون إلا التشكيك في النصوص المذكورة.

٤- إذا كانت الفلسفة تتأسس، بأحد اعتباراتها، على مبدأ

الشك المنهجي في كل شيء وعلى الأخذ بنتائج ذلك، فإنها - والحال كذلك ومنذ البدء - تجد نفسها في حالة صراع مع الدين؛ ذلك أن الدين، في أساس موقفه، يعلن رفض كل مناقشة، قد تودي إلى استبعاد أحد أركانه المؤسِّسة. ومن ثم، إذا كانت الفلسفة تنطلق من الحوار المفتوح والحجة والبرهان، فهي بهذا تكون نمطاً من (الديموقراطية العقلية)(١) .

من هذا كله وبدفع وتحريض من قبل الخطاب الفقهي وأحياناً كذلك من قبل الخطاب السلطوي السياسي، يصل الخطاب الشعبي إلى ضرورة التشهير بالفلسفة وبمَنْ يقوم عليها، بل - في حالات معينة - إلى تكفير هؤلاء وإتلاف إنتاجهم أو تحريمه.

ويُلاحَظ أن إحكام القبضة على المذكورين يترافق مع إثارة الرعب في صفوفهم، هذا الرعب الذي يستمد مقوماته المادية من المرجعية (الرسمية)، مرجعية الخطاب السلطوي الاستبدادي. فهذا الأخير، هو ذاته كذلك، ينطلق من أن (الحقيقة السياسية) هي أيضاً واحدة ومطلقة وكلية. ومن ثم، فإن هذه الأخيرة لا تحتمل أية معارضة ولا أي تشكيك في أسسها وأركانها، حتى لو جاء هذا التشكيك من داخلها وبلسان فئات دينية مستنيرة عاملة

(١) انظر مع المقارنة: فؤاد زكريا - الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر. ضمن (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر - مرجع سابق، ص٤٥ - ٥٠،٥٧).

بقواعد الاجتهاد، أو بلسان بعض مَنْ يتبصرون التاريخ من المفكرين والسياسيين.

وبذلك، تنشأ وضعية إيديولوجية تؤسس لخطاب ديني شعبي مشحون بالثأر والترويض والاستئثار. وهو، بهذا، يستند – ضمناً وأحياناً بإفصاح – إلى (ورشة العمل)، التي صاغ أسسها وأهدافها آخرون متحدرون من صنّاع الخطابين، السلطوي السياسي والفقهي. وإذا كانت تلك الأنماط الثلاثة، الشعبي، والسلطوي السياسي، والفقهي، قادرة على الإفصاح عن بنياتها ومقاصدها على نحو منبسط بسيط ودون تقية أو حذر، فإن الخطاب الفلسفي – وهو ما يُصنع منه هدف انقضاض تلك جميعاً – لا يسعه أن يقدم نفسه إلا بأقنعة من التعقيد والتركيب والرمزية والمجاز والتقية؛ مما يضبط آليات إنتاج هذا الخطاب، بحيث تقود إلى تكوين تفريعات له تلتقي جميعاً تحت تلك الأقنعة. أما هذه التفريعات فيبرز منها (الخطاب الخفي) و(الخطاب المسكوت عنه) و(الخطاب الاحترازي) و(الخطاب الاحتمالي المعلّق)؛ مع الإشارة إلى أن هذه التفريعات الخطابية تسلك جميعها مسلك المراوغة والمواربة في تقديم نفسها، وفي مواجهتها أنماط الخطاب الثلاثة المعْنية جميعاً، ولكن في ضوء مقاصد ودلالات معرفية وإيديولوجية مختلفة.

وقد نكون لاحظنا في دائرة الضوء هذه، أن معالم الخطاب

الديني الشعبي لا تجد مرجعيّاتها فيه ذاته فحسب، وإنما كذلك - وأحياناً بصورة حاسمة - في الخطاب الديني السلطوي والخطاب الديني الفقهي؛ ناهيك عن أن حاملها الاجتماعي يتمثل في الوضعية العربية الاجتماعية المشخصة، على الصعيدين السوسيوثقافي والاقتصادي. وبهذا، فإن الفلسفة تبرز أو تُبرز بوصفها ليس ما يغاير الدين ويناقضه فحسب، وإنما كذلك ما يعمل على هدمه. ومن شأن هذا أن يوضح لماذا يقف الخطاب الديني الشعبي موقف العداء من الفلسفة ومن العاملين فيها، ولماذا - من ثم - تتعاظم الشبهة العالقة بالفلسفة أحياناً وتتضاءل أحياناً أخرى: إنها التحولات والتغيرات التي تطرأ على موازين القوى القائمة بين من يقف وراء الخطاب الديني السلطوي والآخر الفقهي ووراء مجموعات سياسية وإيديولوجية وثقافية أخرى.

إن طرح الأمور على ذلك النحو جعل من الاستحالة المنطقية في شيء أن يفكر كثير من الباحثين والعاملين في الحقل الفلسفي العربي، وخصوصاً منهم من ينفسخ في بعض المقولات الماركسية المتعلقة بالمسألة الدينية، ليصل منها إلى مصطلح ملتبس هو (الإلحاد العلمي). ولعلنا نرى، هنا، أننا إذا كنا نرى في الخيار الفلسفي العقلاني مدخلاً للنظر في تلك المسائل، فإننا حالئذٍ سنأخذ المسائل التالية بعين الاعتبار على صعيد العلاقة بين الدين والفلسفة، كما نقترح لها أن تكون:

١) الدين ليس فلسفة، كما أن الفلسفة ليست ديناً. في هذه الموضوعة نضع يدنا على أن اختلافاً نسقياً، أي في المدلول النّسقي، قائم بين الفريقين؛ إضافةً إلى الاختلاف النسقي المنطقي. فهذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا. إذن، الاختلاف بينهما ذو طابع ماهوي، شأنهما في ذلك شأن غيرهما من المختلفات في الكون عموماً.

٢) في حضن ذلك الاختلاف بين الفريقين المذكورين، تبرز علاقة التخارج بينهما.

أما هُوية هذا الأخير فهي ذات بعد إبيستيمولوجي يفصح عن نفسه بالعلاقة بين مقولتيْ المطلق والنسبي، كما ينظر إليها الدين. فالمطلق، بمقتضى ذلك، هو ما هو عليه بإطلاق؛ في حين أن النسبي هو ما هو عليه، وبحسب النظر ذاته (أي الديني)، كذلك، بإطلاق. ومن ثم، فإن التأسيس الإبيستيمولوجي لكلا الفريقين يتحدد بالقول بوجود بنيتين اثنتين لا تلتقيان إلا من طرف البنية الأولى (المطلق). أما إطلاق حكم قيمة فيما بينهما، فننظر إليه على أنه أمر زائف، بالاعتبارين الأنطولوجي والمنطقي. ذلك لأنه لما كان الأمر متعلقاً بنسقين وبنيتين كل منهما ذات حقل إبيستيمولوجي مختلف وذات نسق مباين، فإنه يترك لكل منهما أن يقرر مدخله أو مداخله الحاسمة: المطلق الديني بمدخله الإيماني، والنسبي الفلسفي بمدخله العقلي. وهذا ما يجعلنا نلجأ إلى

اصطلاح منطقي نافذ، على هذا الصعيد، وهو (التعليق المنطقـي): إننا نعلق الحكم المنطقي على (المطلق الديني ذي المدخل الإيماني)؛ لأن هذا المدخل ليس من شأنه، في سبيل القول به، أن يُقِرَّ به عقلياً؛ وإنْ كان ذلك ممكناً في حالات غير قليلة.

وملاحظ أن بعض الفلاسفة والمفكرين، ومنهم ابن رشد وكانط، عملوا على النظر إلى المطلق الديني الإيماني في ضوء تأويله لجهة النسبي الفلسفي العقلي. ولعلنا في ضوء ذلك، نكون قد أقصينا فكرة التضاد والتصارع بينهما، وأسَّسْنا للقول بحقلين مختلفين ومتمايزين نسقياً وإبيستيمولوجياً، ولكنْ قابلَيْن للتعايش من موقع اعتبارين اثنين. الأول منهما يتمثل في أن العقل، منطلق الفلسفة، هو ما هو عليه، أي عقل، بقدر ما يدلل على أنه ذو بنية مفتوحة في تلقّفه لما يأتيه من خارج حقله. ذلك لأنه إنْ قدم نفسه مغلقاً حيال ذلك، دلّل على احتمال بطلانه. أما الاعتبار الثاني فيتمثل في أن المطلق الديني الإيماني، في صيغته الإسلامية تحديداً، يدعو المؤمنين به إلى استخدام (عقولهم) من أجل تعرفهم إليه؛ مما أوجد حركة كبيرة متدفقة باتجاه إنتاج قراءات له تقوم على تأويله عقلياً، أي على التوجّه نحوه على أساس النّسبي.

في هذا وذاك، لعل القول يغدو هاماً بأن الخطاب الشعبي الديني كوّن نسيجه وموقفه من الفلسفة في المجتمع على أساس أن القاعدة تقوم على التصارع بينها وبين الدين؛ مع الإشارة الدقيقة إلى أنه

ليس الخطاب الديني السلطوي والآخر الفقهي هما وحدهما اللذان أسهما في صوغ ذلك، بل كذلك - وهنا الطرافة - الفكر الفلسفي العربي نفسه بمنحاه العقلي الميكانيكي والعلموي معاً.

القسم الثاني

الإنتاج الفلسفي وآفاقه في الفكر العربي المعاصر

لعلنا بعد الذي قدمناه في القسم الأول من هذا البحث نلاحظ كم هو أمر شائك ومعقد، وأحياناً مفعم بالمحاذير والمحظورات والمخاطر، أن نتحدث عن إمكانات إنتاج فلسفي عربي سواء في المؤسسات الجامعية المتخصصة أم في الحياة الفكرية والثقافية العامة، ضمن المجتمع العربي المعاصر. ولكننا، من طرف آخر، تبيّنا أن الأمر وإن كان على ذلك النحو، إلا أنه يظل ملقّعاً باحتمالات أخرى من شأنها التشكيك في استحالة القيام بمثل ذلك الإنتاج. وهذا ما يدعو إلى متابعة ذلك التشكيك عبر تقصّي الحيثيات المطابقة في الواقع العربي، تلك الحيثيات التي سننظر إليها في فصلين اثنين.

أما الفصل الأول فيبحث في شروط إنتاج فلسفي عربي راهن، وذلك من خلال فحص فيما إذا كانت هنالك موانع أو حوافز بالاعتبار المعرفي التأسيسي (الإبستيمولوجي) تحول دون ذلك، أو تسعى إليه وتحفز عليه. وفي ضوء هذا البحث ونتائجه، يبرز

الفصل الثاني بمهمة رصد معالم الإنتاج المذكور ومهماته، وموضوعاته الكبرى، واحتمالات نموه وازدهاره، في حال التوصل إلى مثل هذه النتيجة، بعجرها وبجرها؛ وبمهمة تبيّن ما هو غير ذلك، على صعيد الفكر العربي المعاصر، والمعيقات الكامنة وراءه.

* * *

الفصل الأول

الإنتاج الفلسفي في احتمالاته وشروطه في الفكر العربي المعاصر

— ١ —

في سبيل تحديد وضبط شروط أولية لإنتاج فكر فلسفي عربي راهن، لعله من الأهمية المنهجية المبدئية بمكان أن نشير إلى أننا نرى في (الفلسفة) – في أحد اعتباراتها – نسقاً نظرياً عالي التركيز في تجريديته وعموميته، مما يستدعي إنجاز جهد نظري مكثف. ومن ثم، فإننا لا نشارك الرأي القائل بأنها في متناول جميع الناس، هكذا دون جهود معرفية تخصصية يبذلها من يعمل

على امتلاكها وممارستها. ومن شأن ذلك أن يجعلنا نرى فيها واحداً من الأنساق المعرفية النظرية، مثلها - في هذا الاعتبار - مثلُ أي نسق معرفي نظري آخر، كالفيزياء والرياضيات وعلم الاجتماع.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يتعيّن علينا إهمال ما يقترب من نزعة شعبوية لها بعض الحضور في أوساط الفكر العربي المعاصر[1]، وتقوم على الاعتقاد بأن كل إنسان يمتلك - أساساً - (فلسفته)، سواء علم بذلك أم لم يعلم؛ مُطاحاً، على هذا الأساس، بالحد الأدنى اللازم توافره في حال وجود فلسفة، وهو الوعي بامتلاك (هذه الفلسفة)؛ وهو، بمقتضى ذلك، وعي فلسفي. ونظن أن من يرى هذا الرأي من العاملين العرب في الفلسفة، متأثر بآراء (غرامشي) حول الفلسفة؛ مع العلم أنه ليس مقطوعاً به أن آراء (غرامشي) في الفلسفة تقود، بالضرورة، إلى النزعة المذكورة.

وثمة أمر آخر عريق في حضوره التاريخي وذو أهمية منهجية دقيقة، ويقوم على الإجابة عن سؤال كبير اكتسب طابعاً إشكالياً مع بروز مجموعة التيارات والنزعات العرقية الإيديولوجية في أوربا

---

(١) قد نواجه لوناً من هذه النزعة الشعبوية لدى عادل ضاهر، مع أن ما نقدمه على صعيد العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا صائب، في أساسه، كما نرى. (انظر: عادل ضاهر - مرجع سابق، ص٩٠ - ٩١).

خصوصاً في القرن التاسع عشر وشطر من القرن العشرين، ونما في إطارها وبحوافزها على أيدي أرهاط متتابعة من المستشرقين والمستعربين. أما السؤال المعْني فيفصح عن نفسه بصيغة تشكيكية على النحو التالي: هل تمثل الفلسفة، بالضرورة، حالة نظرية تعم - في حضورها الممكن - كل الشعوب والأمم، أم هي حالة خاصة بشعوب وأمم معينة دون أخرى بسبب من خصوصيتها الاثنية - العرقية؟

سنختار الإجابة عن هذا السؤال من موقع ما نراه أقرب إلى (الموضوعية العلمية)، فنُقصي القول بـ(خصوصية اثنية - عرقية)، ونشكك في النظر إلى الفلسفة بمثابتها حالة عالمية عمومية تسلك طريقاً واحدة، وتُنتج إشكاليات ومسائل وقضايا ومعضلات واحدة بلون واحد وصيغة واحدة وأفق واحد.

ففي ضوء ما قدمناه في بداية هذا البحث حول الفلسفة العربية الوسيطة، نلاحظ أن خصوصية نشأتها وتطورها تؤكد أن هذه (الفلسفة) وجدت حقاً، مع تأثرها العميق بالفلسفات اليونانية والهندية والفارسية والصينية، لكنْ دون أن يُفضي ذلك إلى اندغامها بواحدة منها، خصوصاً أولاها (اليونانية)، أو إلى الظن بأنها انطلقت منها، وأقلعت في حدودها بوصفها مرجعيتها، بالاعتبارين الإبيستيمولوجي والتاريخي. هاهنا في هذا المنعطف المنهجي التاريخي، نود الوصول من ذلك إلى القول بأن إمكانية

نشوء فكر فلسفي، معطاة في تاريخ كل شعب وأمة، إذا حدّدْنا الفلسفة بما هو عمومي ومركزي على الصعيد المنهجي، أي بكونها منظومة نظرية من المفاهيم والمقولات والمسائل، منها ما يتصل بالعقل، والتنوير، والنزوع النقدي الشكّي، والاستقلال الفلسفي النسبي مع انفتاح عميق على كل ما يوجد في (التخوم)، وجدلية العمومية والخصوصية، إضافة إلى العلل والأسباب الوجودية، والمعرفة في تأسُّسها الإبيستيمولوجي كما في سياقها التاريخي إلخ..

إن ذلك، مجتمعاً، يدفعنا - على الأقل - إلى القول بأن احتمال إقرار مفتوح بإمكانية نشوء فلسفة أو فكر فلسفي في المجتمع العربي المعاصر، أمر يدخل في فضاء الإبيستيم الفكري العربي. ونسير خطوة إلى أمام، حيث نعمل على تقصّي فيما إذا كان هذا الفضاء قابلاً لتحقيق ما نعتبره شروطاً خارجية أولية لنشوء الفكر الفلسفي. هاهنا، نضع يدنا على مجموعة من العناصر، التي نرى أنها تكوّن تلك الشروط (الخارجية)، أو بعضها، ولكنْ أكثرها حسماً؛ مع الإشارة إلى أن (خارجية) هذه الأخيرة قد تصير - في ظروف سوسيوثقافية وتاريخية معينة - (داخلية)، بحيث نواجهها في نسيج البنية الفلسفية الداخلية ذاته. أما العناصر - الشروط المعْنية هنا، فنرى أن التالية منها لاسبيل إلى تجاهلها:

١- تقسيم العمل الاجتماعي الإنساني على نحو يجعل من الإنتاج النظري (الفلسفي هنا) نسقاً ذهنياً مستقلاً، بقدر معين من النسبية، عن الإنتاج المادي الاجتماعي. وإذا كان الإنتاج النظري ينفصل - وفق ذلك - عن نظيره المادي والاجتماعي، فإنما - هكذا على الأقل بمقتضى المنهجية التي تلح على البعد الجدلي - ليعود إليه أكثر عمقاً واقتداراً على امتلاكه وامتلاك الكون عموماً.

ويلاحظ أن المجتمع العربي - في كل تجلياته القطرية - لم يتمكن، حتى الآن، من تحقيق قفزات تاريخية ينجز عبرها مهمات كبرى تنتظره، مثل الثورة الصناعية والثورة الزراعية والثورة العلمية والتعليمية، والإصلاح باتجاه مجتمع سياسي مدني يضبط إيقاعه وصراعاته (أي المجتمع المذكور)؛ مما يتيح له - فيما إذا تحقق ذلك - أن يسير قدماً إلى الأمام على طريق تقسيم العمل فيه، ومن ثم باتجاه عملية التخصص النظري والعلمي. إن هذا الوضع هو الذي يكمن وراء هيمنة النزعة (الموسوعية) أو ما يقترب منها في حقل الإنتاج الثقافي العربي عامةً، وذلك على نحو لا يتيح للباحث والعالم والفيلسوف أن يتفرغوا، بقدر كاف، لخصوصية نشاطهم.

وهكذا، يتداخل في الإنتاج الفلسفي ما يمثل هموماً ومهمات عامة للبلد العربي الواحد، أو للوطن العربي عموماً. وهذا الوضع وإن لم يكن وجهاً من أوجه خصوصية الإنتاج الفلسفي العربي

المباشرة، إلا أنه يكوّن وشماً يسمُ هذا الإنتاج في مرحلة يُراد فيها للفكر العربي وللهُوية العربية أن يستباحا في الداخل كما في الخارج.

٢- أما العنصر - الشرط الثاني فيتجسد في التعددية الإيديولوجية والثقافية العامة ضمن المؤسسات الدولتية والمدنية - وهي مؤسسات لا ترقى في المجتمع العربي إلى مستوى إنتاج تلك التعددية وحمايتها وتطويرها. ولكنها إذا ما وجدت، فإنها يمكن أن تنتج حالات مفتوحة من الحوار العقلي النقدي والندّي، وذي الطابع الشمولي، بقدر أو بآخر، حول مسائل الوجود والمعرفة والقيم وغيرها. فإذا ما غابت هذه التعددية - وهي في الغالب غائبة في المجتمع المذكور - هيمنت (الواحدية)، ربما مرافقةً ومدعمة بفعل استبدادي إقصائي؛ مما يكوّن عثرة في وجه العمل على إنتاج فكر فلسفي ذي حضور فاعل. وهذه العثرة ربما ظهرت، بفعل التراكم التاريخي، وكأنها حالة تتصل بالإبستيم الفكري العربي؛ مما يوجد مشكلات وإشكاليات جديدة في هذا الأخير. وإذا كنا أشرنا إلى غياب التعددية المعْنية في الحقل العربي، فإنه لا يصح الظن بأن الفكر الظلامي الرافض للتعددية المذكورة يتمثل في ما يجري تداوله تحت اسم (الأصولية ذات البعد الديني)، أو في واحد أو أكثر من تعبيراتها فحسب. إن الفكر الظلامي يبرز كذلك، بل ربما من حيث الأساس، في معظم تجليات النظام السياسي العربي، الذي يقدم نفسه باسم التقدم والوطنية

والعقلانية والحرص على شؤون المواطنين جميعاً، بل أيضاً باسم (تعددية) ثقافية وسياسية؛ وهذا جلّه يمثل موقفاً زائفاً. ومن شأن ذلك أن يفضي إلى ضرورة التشكيك في مصداقية أجهزة الإعلام في تجليات ذلك النظام السياسي، حين يعلن القائمون عليها أن البلدان العربية الممثلة لهذا الأخير هي - في معظمها - ذات بنية ديموقراطية تقوم على احترام التعددية. والأمر نفسه ينسحب، كذلك، على البلدان العربية الأخرى، التي تحدد هويتها باسم الدين الإسلامي أو المسيحي أو كليهما، لكنها لا تحتمل وجود اجتهادات وآراء مختلفة على الصعيد الديني المعْني. ومن ثم، فإن الإنتاج الفلسفي العربي يعاني صعوبة تقديم رسالته النظرية على نحو صريح ومعلن عنه، خصوصاً ما يتصل منها بالعقلانية والنقدية والتنوير والاستقلال الفكري النسجي والمفتوح.

٣- هاهنا، نضع يدنا على شرط آخر من شروط الإنتاج الفلسفي وازدهاره، ويتمثل في (الحرية). إن هذا الشرط قد يكون تحصيل حاصل عن الشرط السابق، وقد لا يكون. وهو - في الحال الذي نعنيه هنا - أمر ذو أهمية مرهفة، على صعيد ما نحن بصدده. إنه يعني - على الأقل - الإقرار غير المشروط بحالتين اثنتين؛ تتمثل الأولى منهما بإمكانية إنجاز التفكير (الفلسفي) على نحو مفتوح في السطح كما في العمق، بحيث لا تواجَه هذه

الإمكانية بإحدى صيغ القهر والعسف، أي بحيث لا تواجه العمليةُ الفكرية ما يعيقها من خارجها، على سبيل الإملاء القسري.

أما الحالة الثانية فتقوم على التمكين للتفكير المعْني في التدفق والتوغل بعمق وعبر آليات بنيته الذاتية الداخلية؛ فينشئ ذاته بفعل هذه الآليات الداخلية، وذلك بالتساوق مع المحفزات والمؤثرات المتحدرة من شبكة العلاقات الاجتماعية، لكن دون أن يكون لذلك طابع الميكانيكية والافتعال والتعمّل.

فإذا ما تحققت حرية الإنتاج الفلسفي على ذلك النحو وبصيغة التراكم التاريخي المؤسّس على جدلية الاتصال والقطيعة، يغدو هذا إبداعاً. وثمة نتيجة أخرى ذات دلالة نصية، هي أن النص والخطاب الفلسفيين سيفصحان عن نفسيهما - حالئذ - بمثابتهما نصّين وخطابين منبسطين بسيطين ومُسْتَرسِلَيْن، قلما يتلوّثان ويُخترقان بعناصر التقية الإيديولوجية والمعرفية، كالحذر والارتياب والمراوغة والموارية، أي التقية التي تقف - بوصفها على الأقل واحداً من الأسباب الكبرى - وراء ظهريهما مركّبين مثقلين بالمجاز والرمزية.

إن ظروف الإنتاج الفلسفي العربي الراهن تمارس دوراً حاسماً في جعله يقف وجِلاً، يحسب ألف حساب لألف توقع يتحدر من الخطابين الدينيين، الفقهي والسلطوي، وكذلك من الخطاب الشعبي المضطرب الهائج أحياناً، والهادئ أحياناً أخرى، ولكنْ

المحرّض والمحفّز من هذين كليهما دائماً. ونشير إلى أن الأحداث الكبرى والصغرى التي مرّت وتمر في بعض أوساط الفكر العربي الراهن، على الأقل منذ العقود الثلاثة الأخيرة، من تكفير وتشهير وزندقة، ومن ملاحقة وسلب للحرية والاعتقال السياسي والتهجير، تقدم أدلة مأساوية على ما نحن بصدده، في المجتمع العربي بكل أنحائه، دون استثناء. وهذا من شأنه الإفصاح عن أن الظروف المذكورة لا تقف في وجه إنتاج حر لفكر فلسفي عربي متقدم فحسب، بل هي – كذلك – تسعى إلى تعميم نفسها على أنماط وأجناس البحث النظري والإبداع الحر.

٤– لما كان الإنتاج الفلسفي يمثل حالة مجتمعية حضارية عامة في نطاق كونه إنجازاً لأفراد ومجموعات معينة، فإنه في سبيل تنميته وتطويره وتعميق وظائفه في حياة الناس، مشروط بنشوء مؤسسات علمية وفكرية عامة (مثل الجامعات والمعاهد والمراكز والمؤسسات البحثية)، تحتضنه وتحميه وتعمّمه. ويسير ذلك يداً بيد مع توافر مؤسسات إعلامية ومعلوماتية، تسهم – بشفافية وعمق – في خلق حوار فلسفي مفتوح ليس بين منتجي الفكر الفلسفي فحسب، بل – كذلك – في أوساط مُنتجي الثقافة بأجناسها وأنماطها المتعددة، كما في أوساط الجمهور المتلقّي بفاعلية نقدية، وأخيراً ضمن الناس عموماً بهدف تحفيزهم على إنتاج وعيهم المطابق.

إن طرح قضية الإعلام والإنتاج الفلسفي بهذه الصيغة يُتيح لنا، بعد التدقيق والبحث في إعلامنا العربي، بنيةً ووظائف واستراتيجية، وضع اليد على أنه إذ يمثل خطاباً ترويضيّاً متخلفاً وناطقاً - في عمومه وإجماله - باسم نخب سياسية ومالية وثقافية وعسكرية تكوّن ركائز النظام السياسي العربي، فإنه غير مؤهل لا لتعميم إنتاج فلسفي (فعلي) ولا للتحفيز على الدخول في حوار فلسفي، على المستويَيْن القطري والقومي. فمن شأن مثل هذا الحوار، إذا أتيح له أن يتمّ، أن يتناول قضايا وإشكاليات حيوية تتصل، مثلاً، بالتكوين الفلسفي للتلاميذ والطلبة، وبتعميق الدراسات الفلسفية في أوساط الأساتذة والمختصين والمهتمين، وبالعمل المخطط الدؤوب على توجيه ذلك نحو تأسيس وعي فلسفي عمومي في أوساط فئات الشعب وطبقاته وشرائحه كافةً. وقد يكون هذا العمل إقلاعاً باتجاه صقل إمكانات ثاوية كبيرة في حياة الناس في المجتمع العربي، يُفضي إلى إشاعة روح النقد في أوساطهم والعقلانية والاستنارة والإقرار بالآخر والمواجهة الدقيقة المنفتحة لما يتتالى من أحداث في الداخل والخارج.

في هذا وذاك، تبرز خطورة الإعلام العربي في أنه - في تخلفه ومحاولاته الفاقعة لترويض الرأي العام بكيفية قاصرة ومثيرة للاستفزاز غالباً - يدفع الناس دفعاً باتجاه البحث عن بدائل في الإعلام الخارجي، الغربي العولمي بصورة خاصة، أي ذاك الذي

يسعى - تحديداً - إلى تفكيك الهويات الوطنية والقومية والقيمية وغيرها؛ مما يسهم في تحويل الجمهور إلى تلميذ مروّض لهذا الإعلام. وبذلك فهو، بدوره، يُحدث اختراقات جديدة مطردة للوعي الوطني والقومي والإنسي، مبشّراً بقيم ومُثل ما بعد الحداثة، في توجههما التفكيكي العولمي: لا للوطن، لا للعقلانية والتنوير والحداثة والوعي التاريخي، لا للفلسفة!

* * *

-٢-

والآن، إذا وضعنا تلك الشروط (الخارجية) لنشوء فكر فلسفي عربي في ضوء شروطها (الداخلية)، فإنه يتضح أن الحدود الفاصلة بينهما ذات طابع نسبي جداً، وذلك إلى درجة أن الفئة الأولى (الخارجية) تتحول إلى الأخرى (الداخلية)، وتصبح نسيجاً من أنسجتها. وملاحظ أن ذلك باعتبارين اثنين رئيسين. أما أولهما فيفصح عن نفسه من خلال عملية التجادل الطبيعية الضمنية والمفصح عنها بين الفئتين، بحيث تتغلب حالة التواشج والتأثير المتبادل بينهما، على حالة التوازي والمتاخمة؛ ومن ثم، فإن العملية تتم لصالح جدلية الداخل خارجاً والخارج داخلاً.

لكن الاعتبار الثاني يبرز بأهمية خاصة وحساسية أكبر على

صعيد الإنتاج الفلسفي في المرحلة العربية المعاصرة. ويتضح ذلك بعلاقته مع مشكلات التقيّة الإيديولوجية والسياسية، وكذلك المعرفية. فبحسب هذا الاعتبار، يلاحظ أن الضغوط والإلزامات التي تحاصر النص والخطاب الفلسفيين في المجتمع العربي (وقد أتينا على ذلك في موضع سابق من هذا البحث)، تحول دون الإفصاح عن مقاصدهما البعيدة والحاسمة، على نحو مباشر وصريح. من هنا، جاء الموقف ملفعاً بعدد من التوسطات ذات البعد التمويهي، كالرمز، والمجاز، والكناية، والانزياح المعنمي والدلالي، وغيره. هاهنا، يختلط مستويا الخارج والداخل، لينتجا حالة ملتبسة تدعو (القارئ اللبيب الذكي) لفضّ مغاليقها، كما كان، مثلاً، الفيلسوف ابن طفيل الأندلسي يضع في حسبانه. ولعلنا نقرر، هاهنا، أن مثل هذه الحالة كفيلة بـ(تغييب) وجه أو آخر من حقيقة النص والخطاب، حيث يبقى في (قلب الشاعر)، (قلب منتجه).

إن الظروف المحيطة بشروط إنتاج فلسفي عربي ليست، والحال كذلك، محفزة ولا محرضة ولا مشجعة. بيد أن ما حدث في العقد الأخير من القرن العشرين من أحداث عظمى تتوّجت بنشوء النظام الدولي الجديد وبروزه، ربما تنطوي على محفزات جديدة ليس لإنتاج فكر فلسفي عربي ذي وظائف خطيرة ودقيقة جديدة فحسب، وإنما كذلك لإعادة بناء المجتمع العربي برمته.

فمن المعطيات الحاسمة، التي أفصح عنها هذا الحدث العالمي الجديد بوضوح ووحشية، أنه يعمل جاهداً ليؤسس لوضعية عالمية تتسم، كما أشرنا سابقاً، بما يلي: أنْ تبتلع الطبيعة والبشر، في سبيل هضمهم وتمثّلهم ومن ثم تقيؤهم سِلعاً. ولن يكون العالم العربي، الذي يجسد واحدة من أغنى بقاع العالم وأكثرها أهمية استراتيجية، في آخر أهداف هذا النظام، الذي يعمل على تحويل العالم إلى (قرية كونية صغيرة) خاضعة لهيمنة أميركا، خصوصاً.

في هذا المنعطف الدقيق والصارم والحاسم، ربما لمدى زمني غير منظور، تتحول إشكالية العالم العربي إلى سقفها التاريخي الأعلى: لم يعد هذا العالم مهدداً، كما كان ومنذ قرن ونصف القرن على الأقل، بالاجتياح العسكري والإلحاق الاقتصادي والاستتباع السياسي والتغريب الثقافي، فحسب. لقد غدا مهدداً بوجوده، من حيث هو، مهدداً بتفكيك هويته التاريخية الوطنية والقومية، وبتحويله إلى نسيج من أنسجة (سوق كونية سِلْعية)، يُراد للعالم كله أن يندرج فيها.

إن في ذلك معطى تاريخياً يكاد أن يكون جديداً، بالاعتبار الكلي الشمولي. وما قد أصبح، في هذا السياق، ذا وضوح كثيف، هو أن المشاريع السياسية والاقتصادية والثقافية، التي برزت في العالم العربي منذ إخفاق التجارب النهضوية في بدايات القرن العشرين وحتى بداية السبعينيات (المقترنة بهزيمة ١٩٦٧م)،

فقدت مصداقيتها المعرفية وجدواها الإيديولوجية التعبوية، في عمومها وإجمالها، لتفسح الطريق واسعة أمام احتمالات مشروع عربي جديد مقترن، ضرورة، بالتحرير والنهوض والتنوير.

فلقد راح يتضح أن (الحامل الاجتماعي) لمثل ذلك المشروع يتمثل في الأمة برمتها، عدا من يرفض من أفرادها ومجموعاتها الانتماء لها، بوعي سياسي مُضمر أو معلن. إنه، والحال كذلك، مشروع نهوض وتنوير عربي مقترنٌ بالتحرر الوطني في فلسطين، ومن ثم بالانتصار على المشروع الصهيوني الأميركي. ومن ثم، فوظائفه التاريخية تتحدد بتحديد الوضعية العربية الداخلية وبتحديد نظيرتها العالمية. فهي وظائف مركبة معقدة وشاملة، تقوم على إنجاز مواجهة كبرى لعوامل تفكيك المجتمع العربي عبر تفكيك هويته القومية وهوياته القيمية والحضارية التاريخية أولاً، وعلى إعادة بناء ذلك الأخير وفق مقتضيات وآفاق التقدم العالمي المعاصر، إنما في ضوء خصوصياته النسبية ثانياً.

* * *

-٣-

تبقى مسألة لصيقة بما نحن بصدده، وتمتلك خصوصية ذات طابع مُشكَل تجعلها واحدة من كبريات مسائل الفكر العربي،

تاريخاً وتراثاً وراهناً؛ نعني بذلك مسألة الأصالة والمعاصرة. ويمكن إتيان هذه الأخيرة من موقعين اثنين رئيسين، على صعيد ما نحن بصدده، موقع ارتباطها بمشروع التحرير والنهوض التنويري العربي المأتي على ذكره، وموقع يجعل منها خط تقاطع بين هذا المشروع وبين عملية التأسيس لفلسفة عربية معاصرة متقدمة.

إن طرح المسألة المعْنية في الحقل التاريخي والإبيستيمولوجي للمشروع إيّاه، أمر هو بمثابة الناظم المنهجي للعلاقة القائمة بينهما. إذ هاهنا، تبرز جدلية الاتصال والانفصال، الاتصال منفصلاً، والانفصال متصلاً. فهي جدلية تلح على أن المشروع يستمد مصداقيته المعرفية ومشروعيته التاريخية والسوسيوإيدلوجية – في أساس الأمر – من الوضعية العربية المشخصة الراهنة، بعجرها وبجرها. وبذلك، يجري – على هذا المستوى – القطع بين الوضعية العربية المذكورة وبين الماضي العربي تاريخاً وتراثاً من جهة، وبينها وبين أية مرجعية معاصرة لها خارج بنيتها، كالمرجعية الغربية. إنه قطع إبيستيمولوجي، كلي وشامل، تأكيداً على مبدأ (الهُوية – الذاتية) فيما يتصل بالوضعية المعنية. بيد أنه لما كانت هذه الأخيرة لحظة في سياق تاريخي تأتي – بمقتضاه – بين سابق ولاحق، فإنها لابد مشاركةٌ في ذينك البعْدين الزمنيّين (الوجوديين). ولكن مشاركتها هذه تُملى عليها من بنيتها ذاتها، بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس. وهذا يفضي إلى القول بأن

مفهوم (الوضعية العربية المشخصة المعاصرة في نزوعها الاحتمالي إلى النهوض) يمثل، هاهنا، معياراً منهجياً للنظر إلى الماضي العربي والعالمي كما إلى الحاضر العربي والعالمي، على حدّ سواء.

في هذه الحال الأقرب إلى التشخيص، نرى أن كل ما ينتمي إلى الماضي القومي والعالمي يمتلك مصداقيته المعرفية ومشروعيته التاريخية والسوسيوإيديولوجية، فقط إذا استجاب لمقتضيات الوضعية المذكورة في نزوعها الاحتمالي إلى النهوض. والأمر ذاته ينسحب، كذلك، على الحاضر القومي والعالمي. فهذا يصح الأخذ به ضمن ذلك المعيار المنهجي، أي في حال استجابته للنزوع الاحتمالي إلى النهوض الكامن في الوضعية المعْنية. وهنا، نضع يدنا على أننا في هذا وذاك، نتبيّن بوضوح تساقط السّلفويّة في استئثارها بالماضي ماضوياً. وبصيغة شعارها الحاسم: لم يترك الأسلاف للأخلاف شيئاً؛ وعقدة الخواجا العصرويّة في ولوغها بلجّة التغريب والاغتراب.

من موقع ذلك وفي ضوئه، (نكتشف) أننا في معادلة التراث والأصالة، لانواجه ثلاثة أبعاد وجودية، هي الماضي والحاضر والمستقبل. ذلك لأن الوضعية العربية المحددة آنفاً في سياقيها مع الماضي والمستقبل، وضمن نزوعها النهضوي الاحتمالي، تجعل من تلك الثلاثة واحداً. وإذ يكون الأمر بهذه الصيغة المفتوحة، فإن المشروع العربي في التحرير والنهوض والتنوير يجد نفسه أمام

السؤال الدقيق والمركّب التالي: من أين ينطلق ويقلع، ومن ثم، ماذا يأخذ من الماضي (قوميا وعالميا)، ومن الحاضر (كذلك قوميا وعالمياً)؟

في الإجابة عن ذلك، يلاحظ أن المشروع المذكور ليس بإمكانه الانطلاق والإقلاع من الماضي القومي (العربي)، مهما كان عظيماً ومتألقاً، لاشتراط ذلك بتاريخية الموقف، ناهيك عن الماضي العالمي[1]. وليس بإمكانه، كذلك، الانطلاق والإقلاع من الحاضر العربي، هكذا على عواهنه، ناهيك عن الحاضر العالمي إنه ينطلق من هذا الأخير في نزوعه النهضوي الاحتمالي. إن ذلك الحاضر العربي، بوصفه تجسيداً لما اصطلحنا عليه بـ(الوضعية العربية المشخصة المعاصرة في نزوعها إلى النهوض)، هو المصفاة الحاسمة، التي تأخذ ما تأخذ تبنّياً واستلهاماً، وتلفظ ما تلفظ بنيوياً ووظيفياً، أي ما يتصل بالبنية والوظيفة.

في ضوء ذلك، تغدو الأصالة والمعاصرة وجهين اثنين لموقف واحد، يتجسّد في (الوضعية) المذكورة؛ كما يتساقط مفهوم المكان اللاتاريخي، الذي تتماهى، بمقتضاه، الأصالة بالماضي والمعاصرة بالحاضر: إن الجدلية الكامنة تاريخياً في العلاقة بينهما تخلط ذلك المفهوم الميكانيكي، لتضعنا أمام جدلية الماضي والحاضر

---

(١) هذا يتصل خصوصاً بالحديث على ابن رشد وابن خلدون، لدى بعض الكتاب العرب.

ماضياً، وذلك عبر مفهوميْ القطع والاتصال، اللذين نصل إليهما في ضوء رؤية إبيستيمولوجية جدلية تاريخية، أي بعيداً عن ذلك (التطبيق الإبيستيمولوجي) لمفهوم القطيعة الباشلاري، على نحو ما يفعله مثلاً محمد عابد الجابري.

الفصل الثاني

احتمالات إنتاج فلسفي عربي عبر موضوعاته ومهماته

نرى - في هذا المنعطف البحثي وفي سياق طرح احتمالات المسألة المعْنية هنا - أن حديثاً عن إنتاج فلسفي عربي معاصر يستجيب لاحتياجات الوضعية العربية المشخصة الراهنة في نزوعها النهضوي، ويعمل على التحفيز باتجاه بلورتها وتعميقها وازدهارها، لايمكن أن يكون (حديثاً لقيطاً)، دونما انتماء للتاريخ القومي والعالمي.

وبالمقابل، فإن الأمر سيكون (ناقص الانتماء)، إذا ما نُظر إليه في ضوء محلّي قومي أو وطني فحسب.

فالفلسفة هي - في أحد تعريفاتها الممكنة - نزوع جدلي إلى الخاص عاماً؛ ممّا يقتضي التبصر في هذا الخاص، حيث يصير عاماً أو حيث يرفع إلى مستوى العمومية؛ وإلى العام خاصاً، بسببٍ من أن هذا العام لايتيح فضّ مغاليقه إلا عبر استنطاق الخاص بما هو وفي لحظة تصيّره عامّاً. إن ذلك يقود، بدوره، إلى كشف النقاب عن نزعتين لهما حضور في التفكير المنهجي الفلسفي، وينبغي الحذر منهما في سياق التفكير في إنتاج فلسفي عربي راهن. أما النزعة الأولى منهما فتتمثل في النظر إلى الفلسفة بمثابتها نشاطاً

نظرياً ذا بعد كوسمولوجي (كوني) فحسب؛ في حين تقلّص النزعة الثانيةُ حدودها إلى الجغرافيا القومية. وكما هو واضح - ضمناً على الأقل - فإن كلتا النزعتين قاصرة معرفياً حيال ضبط التجادل بين الخصوصية والعمومية في الحقل الفلسفي. وهذا من شأنه أن يسمح بتبيّن معطى طريف وهام هاهنا، وهو أن الفلسفة بقدر ما تتأسس بنيتها على جدلية الخاص والعام، فإن ظروف نشوئها وازدهارها مشروطة هي كذلك بهذه الجدلية ذاتها، حيث تظهر بصيغة المحلّي والكوني، الوطني والعالمي، الجزئي الحقلي والعمومي الشمولي. فهي، من ثم مشروطة بذلك كله.

من هنا، نتبين إحدى وظائف الفلسفة، وهي أنها - في بنيتها واتجاهاتها - تدعو لوحدة البشرية في نطاق اختلافها، باعتبارات سوسيولوجية وثقافية وتاريخية. وعلى هذا الأساس، يمكن النظر إلى موضوعات الفلسفة ومهماتها على نحوين متقاطعين متعاضدين، واحد تاريخي (أفقي)، وآخر مجتمعي (عمودي).

ولعلنا نلاحظ أن هذا النظر للمسألة يجنّبنا التفريط بـ(تاريخ) الفلسفة وبـ(تاريخيتها) لصالح (راهنيّتها)[1] . فلسنا هنا، والحال كذلك، في معرض الأخذ بعدمية فلسفية لاتاريخية، تنتقص من

(١) نود أن نشير هنا إلى ما كان بديع الكسم يطلبه من تلامذته، وهو عدم الالتفات إلى (تاريخ الفلسفة)، والتوجه أساساً إلى (الإبداع الفلسفي الذاتي). (جاء ذلك في محاضرات له في قسم الفلسفة بجامعة دمشق على امتداد سنوات متعددة. وقد توفي الكسم في عام ٢٠٠٠ميلادية).

القضايا والمسائل والإشكاليات، التي احتضنتها الفلسفة وأفصحت عنها في مراحل منصرمة من تاريخها. وقد يصح القول، جزئياً وجزئياً جداً، بأن تاريخ الفلسفة مغاير، في مساره وآفاقه، لتاريخ العلم (الطبيعي تخصيصاً). إذ على صعيد هذا الأخير، قد يمكن البدء بـ(النظرية النسبية) بهدف إدراكها وتمثلها، دون العودة بها، إلى النيوتونية مثلاً. ولكن هذا غير محتمل بالنسبة إلى إدراك (نظرية الحقيقتين) لدى ابن رشد، بعيداً عن المقدمات التاريخية التي أرهصت بها، مثلاً في ضوء ما قدمه الفارابي.

ومع ذلك، يبقى السؤال التالي هنا وارداً في كل الأحوال، حتى على صعيد العلم الطبيعي: ما دور التقدم النظري المنهجي، الذي أسهم في عملية الانتقال من النيوتونية إلى النسبية، والذي أفصح عن نفسه - من ثم - في نسيج هذه العملية، أي نسيج كلتا الظاهرتين المعْنيتين؟

إن إجابة فاحصة دقيقة من شأنها أن تنفي أي حديث عن (قطيعة كلية)، بالاعتبار الإبيستيمولوجي، على صعيد العلوم الطبيعة، ناهيك عن العلوم الاجتماعية والإنسانية والفلسفية. وعلى هذا النحو، لم يعد في وسع الباحث أن يتجنب الحديث على ما أنتجه تاريخ الفلسفة من قضايا محورية كبرى، تبرز في مقدمتها قضايا الوجود (الأنطولوجيا)، والمعرفة، والقيمة. فهذه الفئات الثلاث ليس هنالك من القضايا والمشكلات الفلسفية المعاصرة ما

يَجُبُّها، أو ما يجعلها زائفة غير ذات مدلولات فلسفية محورية. وليس ذلك لأن تلك القضايا الثلاث ذات طابع ميتاتاريخي – فليس هنالك ما هو فوق التاريخ، فوق تاريخه وتاريخيته – وإنما لأنها إنْ غابت، غاب البناء الفلسفي في بعض أهم قواعده.

إن الفئات الفلسفية الثلاث المذكورة مازالت تكوّن قضايا فلسفية صحيحة، لأنها – أولاً – برزت وتوضعت في أفق تاريخي فسيح، أفصح عن نفسه في كل التشكلات الفلسفية في العالم، ووفق الخصوصيات المطابقة؛ ولأنها – ثانياً – نمت ودللت على مصداقيتها الفلسفية المنهجية في علاقة وثيقة مع تطور العلم وبالاتساق معه، ومع تطورها التاريخي الخاص والمرتبط بتطور الفكر العالمي عموماً. فلم يكن ذلك إلا إغناء لها وتعميقاً، بالاعتبار التجاوزي الجدلي. وفي الحديث على تأسيس راهن لفلسفة عربية متقدمة، لن يكون بوسعنا أن نسوغ – بنحو أو آخر – أية عملية لإقصاء تلك القضايا المحورية. ولكن سيبقى هاماً وحاسماً أن نكتشف صيغاً مناسبة دقيقة لتخصيصها وتوطينها عربياً. وهذا، بدوره، يقتضي القيام بمهماته في ضوء قراءة فلسفية تاريخية للتراث الفلسفي العربي، ولمن أنتجه من مفكرين وفلاسفة، تحدروا من مرجعيات إسلامية ومسيحية وغيرها من طرف، وللفكر الفلسفي العالمي المعاصر من طرف آخر. إنها شبكة معقدة متراكبة من المصادر والمرجعيات، التي تجد – على كل حال –

القناة التي عليها أن تمر عبرها، كي تكتسب شرعيتها المعرفية والسوسيوثقافية الراهنة؛ ونعني بها (الوضعية العربية المشخصة) في ميولها الناهضة، كما في خصوصياتها المتجلية سياسياً وجغرافياً، واقتصادياً وثقافياً، وفولكلورياً وغيره، بالاعتبارين التاريخي التراثي والراهن.

والآن، إذا حاولنا وضع اليد على ما هو أكثر خصوصية وأقل عمومية، على صعيد الموضوعات والمحاور والوظائف التي تناط أو ستُناط بالإنتاج الفلسفي المعاصر المحتمل، فإنه لا سبيل إلى تجاوز ما اعتبرناه إطاراً سوسيوحضارياً وثقافياً سياسياً راهناً لعملية الإنتاج المذكورة، وهو مشروع نهوض وتنوير عربي جديد. في سبيل إنجاز ذلك، ينبغي الإشارة إلى مجموعة من المصطلحات والمسائل والمفاهيم الفلسفية، التي فقدت أو هي في طور فقدانها مصداقيتها المعرفية والتاريخية بالنسبة إلى خصوصية الفكر العربي. في مقدمة تلك المصطلحات والمسائل والمفاهيم تبرز التالية: (الفيلسوف الموسوعي) و(الفيلسوف المتخصص)، و(فيلسوف التاريخ)، و(فيلسوف اللغة الوضعي) و(فيلسوف العلم) إلخ..

ويهمنا من تلك المفاهيم، الأول والثاني: فلا (موسوعية) فلسفية ولا (تخصصاً) فلسفياً، وإنما حالة أخرى تستمد مصداقيتها ومرجعيتها من الخصوصية الذاتية للفكر العربي تاريخاً وتراثاً وراهناً، تلك الخصوصية التي تجد تشخّصها في الضرورات التاريخية

والمنطقية لإنجاز مشروع نهوض عربي تنويري جديد، في وجهه الفلسفي تخصيصاً. فلقد تصدّعت الموسوعية، وفقدت مسوغاتها الفلسفية والعلمية، بعدما حدث من تغير عميق في اللوحة المعرفية قاد إلى تقسيم جديد، فأكثر جدةً للأنساق المعرفية، ومن ثم بعدما استقلت العلوم عن الفلسفة، واكتشفت هذه الأخيرة هويتها الخاصة، وحدود الاختلاف والتمايز بينها وبين تلك، بالاعتبار الإبستيمولوجي النّسقي.

ويلاحظ أن ما يقوم به منتجو الفلسفة العرب المعاصرون يكاد يصب في تلك النزعة الموسوعية، وإنْ بصيغ لا ترقى - في الإجمال - لا إلى مستوى التفلسف الإبداعي، ولا إلى مستوى الإنتاج العلمي والنشاط الثقافي والسياسي الدقيق المُضمر فيها (أي الموسوعية). فهم - في إنتاجهم - موزعون على معظم النشاط الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي، جنباً إلى جنب مع إنتاجهم الفلسفي وميولهم أو هواياتهم العلمية.

أما المفهوم الثاني الذي هو (التخصص الفلسفي) فقد أخذ يبرز بكيفية جديدة خاصة في الفكر الغربي المعاصر. ويلاحظ أن ذلك راح يحقق حضوراً متعاظماً، بدأ بيد مع ظهور حالتين اثنتين، في سياق تقدم العلم العاصف. أما الحالة الأولى فتفصح عن نفسها بصيغة التحولات النوعية، التي أخذت تلحق بفهم (موضوع الفلسفة)، وتفضي من ثم إلى مثل المصطلحات التالية: فيلسوف

النص، وفيلسوف اللغة الوضعي، وفيلسوف العقلانية النقدية. لكن الحالة الثانية تظهر عبر الجهود المتنوعة، التي يقوم بها علماء وفلاسفة لدراسة وتدقيق قضايا معينة من تاريخ الفلسفة، ومن العلم، ومن تاريخ العلم. وهم، في هذا، يستندون إلى الإبيستيمولوجيا، يتسقطون في ضوئها حيثيات وتاريخ مصطلح علمي معرفي ما، مثل مصطلح (التحقق Verification)، سواء على صعيد الفيزياء أو الحياة (البيولوجيا) أو الرياضيات إلخ...

إن ذلك المفهوم (التخصص الفلسفي) إذ يجري تبنيه من قبل مجموعة من العاملين العرب في الحقل الفلسفي، فإنه يخلق إشكالاً على إشكال في الحقل المذكور. فهو، من طرف، يقصي المسائل الفلسفية ذات الطابع (الفلسفي) من المنظومة الفلسفية باسم كونها أصبحت متجاوزةً ومستنفدة معرفياً ومعيقةً علمياً، ليشتغل على مسائل ذات طابع (علمي). ومن طرف آخر، يضيّق من حقل العلم نفسه، حين ينتزع منه بعض مسائله وجوانبه، مثل مسألة التحقق المذكورة آنفاً، ومسألة (اللغة العلمية).

في هذا وذاك، يجري خلط بين المستويين الفلسفي والعلمي يُطيح بالاتساق المنهجي والنسقي بينهما، بحيث يعيد للأذهان اللوحة المعرفية ما قبل إعادة بنائها في ضوء استقلال العلوم نسبياً عن الفلسفة من ناحية، كما في ضوء (اكتشاف) الفلسفة خصوصيتها من ناحية أخرى. ومن شأن ذلك أن يبلور حصيلة

أولية، على صعيد ما نحن بصدده، وهي أن منتجي الفكر الفلسفي العرب المعاصرين لا يمكن أن يتوقفوا عند مفهوميْ (الموسوعية الفلسفية) و(التخصص الفلسفي)، إذا ما حزموا أمرهم على صوغ منظومة فلسفية عربية تكون في مستوى الوضعية العربية الراهنة المشخصة في ميلها أو ميولها الناهضة، وعلى نحوٍ يحقق توازناً في النظر إلى الماضي والحاضر، ومن ثم بين حاليْ الأصالة والمعاصرة.

إن الناشطين الفلسفيين العرب يواجهون، راهناً، مهمة منهجية ونظرية فائقة الحساسية، تتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكنهم أن يتجاوزوا ذينك المفهوميْن، اللذين يُعيقان القيام بعمل فلسفي ذي أفق استراتيجي إبداعي ومقترن جدلياً بالإنتاج العلمي؟ إن إجابة أولية ودقيقة احتمالية عن هذا السؤال، لا يسعها أن تتجاهل بعض الأمور، التي نرى التالية منها في مقدمتها:

١ – سقوط مفهوم (الموسوعية)، في الفلسفة، بعد أن أُرغمت هذه الأخيرة على التخلي عن الكثير مما اعتبرته قضايا ومسائل ومعضلات خاصة بها، ليندرج قسم منه في حقول العلوم المفردة في حالة أولى، وليُقصى قسمه الآخر من اللوحة المعرفية العامة، بعد اتضاح أنه زائف (absurd) في حالة أخرى. ولكن في كلتا الحالتين، ظلت الفلسفة قائمة، ظل هناك نسق نظري، هو (الفلسفة).

٢- إن تعاظم حضور مفهوم (التخصص الفلسفي) في الفكر الفلسفي كما في الفكر العلمي، أتى في مرحلة بروز العلم على نحو متدفق، بحيث راح يبدو أنه كل شيء في الحقل المعرفي، بالنسبة إلى جيل من العلماء الآخذين بـ(العلموية). لكن ذلك ارتطم بصعوبات متتالية متصاعدة واجهها أولئك العلماء وغيرهم في أثناء نشاطهم العلمي، حيث وصل فريق منهم إلى أن إجابة عنها ليس بوسعها أن تتحاشى التعامل مع نسق نظري تنهيجي ما من النمط الفلسفي. وهكذا، عادت الفلسفة، أو جرت العودة إليها، بحذر وترقب من طرف، وراح العلم يكتشف حدوده بتواضع وإقرار أولي، من طرف آخر.

٣- يلاحظ أن مجموعة من المفكرين العرب الناشطين في الحقل الفلسفي يجدون أنفسهم مثقلين بما لا يحصى من المشكلات الكبرى في مجتمع عربي يكاد أن يكون عبارة عن حُطام. ومن شأن هذا أنه ترك ويترك بصمات ثقيلة على حياة هؤلاء، الذين - والحال كذلك - لا يتسنّى لهم ولن يتسنى لهم، ربما لوقت لاحق غير منظور، أن يمارسوا هذا النشاط بعيداً عن المشكلات المعْنية. إنه حالة موضوعية تفرض نفسها عليهم، حتى لو حاولوا التنصُّل منها. ومن ثم، يصبح واضحاً بما فيه الكفاية أن أي إنتاج للفكر الفلسفي في الوضعية العربية المعاصرة لابد أن يمر بطريق التلوث والاختراق من قبل المشكلات ذاتها. وهذا الأمر يكتسب طابعاً

أكثر توتراً وإشكالية، إذا ما نظرنا إليه في ضوء ما يتركه الصراع العربي الصهيوني من وشْم ثقيل على الحياة الفكرية العربية، إضافة إلى ما ينتجه النظام العولمي الجديد من أسئلة كبرى وصغرى أمام العرب عموماً، ومثقفيهم ومفكريهم ومتفلسفيهم بصورة خاصة.

وهنا، نواجه صاحب الإنتاج الفلسفي العربي، وقد انخرط في مهمات معقدة، وذات مرجعيات نظرية متعددة، توحي بأنه يشتغل عليها أكثر مما يشتغل على غيرها من المهمات (الفلسفية) الدقيقة. بل إن هذه الأخيرة تبدو، في هذا السياق، وكأنها غير محتملة في المرحلة العربية (والعالمية) الراهنة. ومن اللافت، هنا، أنه في الوقت الذي يشكِّك فيه بتلك المهمات المدعوة إلى الإسهام في إعادة بناء الداخل العربي، تبرز ضرورات التصدي للتحديات الخارجية والداخلية التي يتأسس عليها توجُّه التشكيك المذكور.

في هذا المفترق المنهجي والنظري والسوسيوثقافي الحاسم، يصبح ذا أهمية خاصة إقصاءُ الاعتقاد بأن (الأمر الفلسفي) العربي حيث يكون على هذا النحو (غير الصافي فلسفياً)، فإنه لم يعدْ ينتسب إلى (المنظومة الفلسفية).

وإذا انطلقنا من كون هذا الاعتقاد خاطئاً بالنسبة إلى المرحلة التاريخية العربية الراهنة، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام مهمة تحديد القضايا والمسائل والمعضلات، التي قد تكوّن الترسانة الفلسفية

العربية التي تؤسس لـ(فلسفة عربية) معاصرة متقدمة؛ جنباً إلى جنب مع المحاور الفلسفية الكبرى الكلاسيكية (الوجود، والمعرفة، والقيم). بتعبير آخر، إذا ما توقفنا عند ذلك الاعتقاد، وجدنا أنفسنا خارج (دائرة الفلسفة)، ومدفوعين باتجاه الدعوات الراهنة، التي يعلن أصحابها نهاية الفلسفة وكل (الأنماط الأساسية) النظرية.

في هذه الحال، علينا أن نقر - خطأً مع علي حرب - أن الفلسفة إما أن تكون خالصة ذات طابع كوني، أو لا تكون؛ ذلك لأن هويتها تقوم على (إنتاج المعرفة) بـ(آليات منطقية)، دونما اندراج في أي إلزام إيديولوجي أو مفهومي خصوصي.

ولما كان هذا الأمر غير قائم،على وجه الإجمال العربي، على أفراد (قد يكون هو من ضمنهم) متفرغين للتفلسف الخالص، فإنه من قبيل التجاوز أن نرى - حسب حرب - أية بادرة للإنتاج الفلسفي في المجتمع العربي الراهن، مادام غير مهيأ بعد لإنتاج فلسفي (خالص). إذن، انتهت الفلسفة وأقصيت من مسرح التاريخ الإنساني، على الأقل حتى تتاح إمكانية توفير ذلك ثانية.

والطريف أن مثل ذلك الموقف لدى علي حرب ربما يأتي على خلفية التفكك الكبير، الذي أخذ يجتاح العالم في أعقاب التحولات العميقة المتمثلة بانهيار المنظومة الاشتراكية، وحرب

الخليج الثانية، والثورة المعلوماتية والاتصالاتية الهائلة. فلقد تمخض ذلك عن نشوء منظومات نظرية تسعى إلى تسويغ عملية التفكك تلك وإلى تعميمها. ولعلنا نجمل ذلك كله بالنظر إليه بمثابة مشهد جنائزي يودع (التاريخ) سياقاً موضوعياً ومنظومةً مفاهيمية: لقد استُنفد ذلك، وانتهى أمره! وكان من شأن ذلك أن تبلور بمثل الاتجاهات التالية:

أفول الإيديولوجيا = هنتنغتون وكلاوس وفِشاوَرْ؛ نهاية التاريخ = فوكوياما؛ نهاية الاتصال لصالح الانفصال = فوكو؛ موت المؤلف = بارت؛ ما بعد الحداثة التفكيكية ونهاية الفلسفة مع (الأنماط الأساسية الكلّية) = ليوتار.

أمام هذا التسارع في التفكيك والتشظّي والتفكير اللاهث فيما يلي ذلك من احتمالات، أي أمام مشهد التداعي الكلي، ومن ضمن ذلك تداعي (الجدوى الفلسفية)، يجد الفكر العربي المعاصر نفسَه أمام مغريات ومحفزات بل وضرورورات السباحة ضد التيار. إذ ما (استكمل) هناك - حسب منظّري الحُطام الكلّي - مازال هنا مطروحاً باتجاه الشروع في بنائه. لِمَ لا، والتاريخ لا يتجه وجهة واحدة ملزمة!

يمكن الانطلاق، على هذا الصعيد، من مجموعة من تلك القضايا والمسائل والمعضلات، التي لاسبيل إلى تحاشيها في سبيل

التأسيس لفلسفة عربية معاصرة متقدمة، نظراً لكونها حاسمة في ضبط نشوء فكر فلسفي وتحفيزه، والإفصاح عن نفسه بانبساط وتميّز واستمرارية ذات بعد تاريخي تراكمي. ولعلها تبرز مجسّدة بهذه التالية منها:

١) **مسألة الحرية:** ونعني بها حرية الإنتاج الفلسفي المبدع، وكل إنتاج ثقافي وأدبي وفني، وجمالي وغيره، بعيداً عن الإكراهات المتحدرة من الأطر السياسية والمجتمعية، بما فيها المؤسسات والأحزاب ذات الرؤية الظلامية المنطلقة من المصادرة على مفهوم التعددية في كل الحقول. ذلك لأنه من الصعوبة بمكان أن تسود الحرية الإبداعية الفكرية، في حقل دون الحقول الأخرى من المجتمع (العربي هنا)؛ وإلا ستكون هذه الحرية في المجتمع المذكور غالباً إما لحظةً في استراتيجية سلطوية قائمة على المراوغة والتضليل، والتسلط غير المباشر، وإما حالة فردية تفتقد مقومات الاستمرار والتراكم التاريخي الفاعل. وجدير أن يشار هنا إلى أن الحرية المذكورة لا تخضع لضوابط خارج ضوابطها ونواظمها، بما في ذلك ما يُملى عليها إملاءً قسرياً من ضوابط ونواظم الوضعية العربية المشخصة في أفقها التاريخي الناهض. وبهذا، تُتاح للفلسفة أن تفصح عن نفسها وتعبر، بوصفها تجلّياً من تجليات الحرية، وحافزاً عليها بل – في مرحلة متقدمة – مُعيداً لبنائها.

٢) مسألة الذاتية: هذه المسألة تمثل مبدأً بنيوياً من مبادئ الفلسفة والحرية كلتيهما، على حدّ سواء. إن إقراراً بهذا المبدأ يتضمن احتراماً مفتوحاً وغير مشروط لمن ينتج الفلسفة، الفيلسوف، بحيث لا يغدو وارداً، بأي اعتبار، انتهاك حريته، التي تتماهى هنا بذاتيته. وإن القول هاهنا مهم بأن ذلك لا يعني تجاوزاً للتناقضات والصراعات والمتاهات، التي يعج بها المجتمع العربي المعاصر، أو ارتفاعاً عليها وترفّعاً، بقدر ما هو تأكيد عليها، على بنيتها المعقدة المركبة، وإقرار بها، والنظر إليها وإلى مسارها ومصائرها في سياق تحولها وتطورها التاريخي. والفيلسوف العربي المعاصر، الذي يمثل مشروعاً في نطاق مشروع، أي مشروع تحرير ونهوض تنويري عربي، مدعوّ إلى إدراك ذلك بعمق، وإلى إدراج نفسه فيه بوصفه لحظة منفعلة وفاعلة في مساره، فاعلة باتجاه الإسهام في صوغه مبادئَ استراتيجيةً ووظائف وآليات وأهدافاً، ومنفعلةً عبر تمثله والاندراج في بنيته ومبادئه الاستراتيجية ووظائفه وآلياته وأهدافه.

٣) مسألة الديموقراطية: هاهنا تبرز هذه الأخيرة بمثابتها مدخلاً إلى الفلسفة وناتجاً متجدداً عنها، وداعياً لإعادة إنتاجها. فهي مدخل إلى الفلسفة، لأنها – في أحد أسسها – تتماهى مع الإقرار بضرورة التعددية النظرية والثقافية عامة، والفلسفية على نحو الخصوص، بحيث يكون من قبيل الاستحالة الوجودية والمنطقية أن

يتم الوصول – أولاً – إلى تعيين ماهية الفلسفة نفسها بعيداً عن الإقرار بوجود أنساق نظرية أخرى بماهيات أخرى، وثانياً، إلى تحديد الرأي (الآخر) والنهج (الآخر). فإذا كان القول صحيحاً بأن التعرف إلى الماهية الفلسفية يمر عبر تعيينها إيجاباً، أي من حيث هي، فإن القول الآخر ليس أقل صحة، وهو أن التعرف إلى الماهية المذكورة يمر عبر تعيينها سلباً، أي من حيث الآخر.

٤) **مسألة الحقيقة:** تلك مسألة مُشْكلة ومعقدة وذات رهافة بالغة في الفكر العربي المعاصر، بل في الوضعية العربية المعاصرة برمتها. أما مسوغ ذلك فيقوم – على وجه العموم ومع استثناءات ضئيلة – على الاعتقاد بأن كل مجموعة سياسية أو رؤية فلسفية أو كل تيار فكري أو مذهب إيديولوجي، ناهيك عن أن كل تيار ديني يرى أن (الحقيقة) بحوزتها. ومعنى ذلك أن الإطلاقية هي ما يهيمن في هذه الأوساط، وهي ما يعمل على إنتاج (تعددية) زائفة وهمية، إذا تحدث عن تعددية عموماً. ولعلنا نرى نحن هنا أن المسألة المعنية يمكن أن تأخذ مساراً مثمراً إذا نظرنا إليها في شرطين اثنين ترتهن إليهما. أما الأول منهما فيعبر عن نفسه بسيادة تعددية سياسية وإيديولوجية، في حين يقوم الشرط الثاني على إعادة بناء الثقافة العربية في كل الحقول باتجاه الموضوعية والعلمية والنقدية.

٥) **مسألة الفلسفة والإيديولوجيا:** نجد أنفسنا، على صعيد هذه المسألة، أمام حالة تحولت في مرحلة ما بعد الأحداث العالمية الكبرى منذ بداية التسعينيات من القرن العشرين إلى نقطة الضوء من الفكر العربي، مثله في ذلك مثل نظرائه في نطاق شعوب وأمم أخرى. فلقد تكونت حالة طريفة ومعقدة من النقد الإيديولوجي، تسعى إلى تهديم الإيديولوجيا حيث تعتبرها مسألة فكرية زائفة تحولت إلى (شَرك) يحاصر المعرفة الفلسفية المؤسسة إبيستيمولوجياً، وينتهك خصوصيتها (النقية). ووصل الأمر لدى بعض الكتاب العرب إلى إدانة الفكر العربي (المعبَّر عنه لديهم بمصطلح ميتافيزيقي هو العقل العربي) منذ عصر النهضة العربية الحديثة، والفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة بمثابتهما إيديولوجيا هي – في أفضل سماتها – ذات طابع تنموي تعبوي.

بل هنالك في أوساط أولئك الكتاب مَنْ ينظر إلى تاريخ الفلسفة في العصور العربية الوسيطة على أنه تاريخ لإيديولوجيا عربية تزاوجت مع الفلسفة اليونانية. وبتعبير أحدهم، إن ما ندعوه «فلسفة عربية إسلامية، لم يكن ليجسّد قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، بل (كان) قراءات مستقلة لفلسفة أخرى يونانية، قراءات وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة».

في هذا المعقد من المسألة، تبرز ضرورة ضبط مصطلحي

الإيديولوجيا والفلسفة، والعلاقة المحتملة بينهما، بوصفهما ضرورة تغطي أحد المداخل الحاسمة إلى التأسيس لفلسفة عربية معاصرة في إطار مشروع التحرير والنهوض العربي التنويري.

فإذا انطلقنا من أن الفلسفة، بواحد من حدودها، تعبر عن النهايات القصوى للفكر النظري التي تومئ إلى العمل (الممارسة العملية) دون أن تتحول إليه بالضرورة، فإننا - بذلك - نكون قد ضبطناها (أي الفلسفة) في سياقها التاريخي ومغزاها السوسيوثقافي. ومن طرف آخر، فإننا - على تلك الطريق - نضع يدنا على الدلالة الإيديولوجية لهذه الفلسفة، إذا ما تبيّنا كيفية قيامها بتكريس ما أحدثته من تأثيرات على صعيد الواقع المشخص، وبالتالي كيفية محافظتها على ذلك، بل أيضاً كيفية إعادة إنتاجه في إطار فئة أو طبقة أو أمة. في ضوء ذلك ومن موقع دلالاته، نفهم لماذا رأى (ألتوسير) في الفلسفة نمطاً من الصراع الطبقي في حقل النظرية، ولماذا نرى في الإيديولوجيا نمطاً من تأويل الفلسفة بمقتضى المصالح.

إن الفكر العربي المعاصر يجد نفسه أو سيجد نفسه مدعوّاً إلى ضبط العلاقة الناظمة بين الإيديولوجيا والفلسفة، وليس إلى التفريط بالأولى لصالح الثانية، على نحو تجد فيه هذه الأخيرة نفسها منفكّة من تاريخ البشر المشخّص، تاريخ مُنتجيها ومُتلقّيها قبولاً ونقداً ورفضاً. ومن هنا، يغدو القول كذلك وارداً بضرورة

إعادة اكتشاف الإيديولوجيا والفلسفة في الوضعية العربية الراهنة المشخصة في نزوعها الإمكاني إلى النهوض، وذلك تحت خطاب إيديولوجي فاسد طوّح بكلتا الظاهرتين، الإيديولوجيا والفلسفة. وسوف يعني ذلك، إذا عملنا على توطين قولة (ألتوسير) السابقة في هذا السياق العربي، إمكانية استنباط النتيجة التالية: المشروع الفلسفي العربي هو صراع نهضوي تنويري إيديولوجي في النظرية؛ لكن مع الحفاظ على الدلالة الطبقية والمجتمعية العامة لهذا المشروع.

٦) **مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة**: قد نكون، في هذا الحقل، أمام واحدة من أكثر الإشكاليات النظرية حساسية وتعقيداً، منذ بدايات التاريخ الإسلامي وحتى عصرنا الراهن. ونحن هنا سنتناولها في ضوء النهوض بمهمات مشروع نهوض عربي تنويري جديد ومن موقعين اثنين. أما من الموقع الأول، فنرى العلاقة بين الفريقين المذكورين قائمة على التمايز النسقي، بالاعتبار الإيبستيمولوجي. فعلى هذا الصعيد، يتضح ببساطة أن الفلسفة هي فلسفة، وأن الدين هو دين، وأن الأسطورة هي أسطورة إلخ... وهذا القول غدا وارداً، بطبيعة الحال، في مرحلة انتهت فيها أو تضاءلت اتجاهات واحتمالات التماهي أو الاختلاط بين الحكمة والفلسفة والأسطورة والدين.

وجدير بالاهتمام والتبصّر أن التمايز النسقي الإيبستيمولوجي

المذكور بين الدين والفلسفة ليس من الضروري والقطعي أن يُفضي إلى صراع بينهما، إذا ما احترم كل منهما الآخر وعرف حدوده. أما هذا الاحترام فلعله يعني، هنا، انطلاقهما بحرية وندّية وبوعي تنافسي. وجدير بنا أن نستحضر ما قدمه (كانط) على هذا الصعيد، حين رأى ضرورة تعليق الموقف الفلسفي من الدين تعليقاً منطقياً؛ فلا يُقال – بمقتضى ذلك – لا هذا الرأي (السلبي) ولا ذاك الرأي (الإيجابي). ونحن إذ نستحضر هذا (التعليق المنطقي الكانطي)، فإنما للتحفظ الجزئي عليه. أما ذلك فيفصح عن نفسه عبر الدعوة إلى ترك العلاقة بين الطرفين المعنيّين مفتوحة، على الأقل من جهة الفلسفة. ولعل تحقُق ذلك يتم بصيغة وقوف الفلسفة والفلاسفة موقف الاحترام من الدين والمتديّنين، بما يتضمنه ذلك من تحفيز على الحوار بين الفريقين حول مايخص القضايا المصيرية الكبرى المتصلة بتضامن الناس وبكرامتهم ومقاومتهم لقوى التسلط والعدوان.

أما الموقع الثاني، الذي ننطلق منه في رؤيتنا للعلاقة بين الدين والفلسفة، فيقوم على الكشف عن التمايز القائم بينهما، على صعيد المنهج. فهنا يظهر التمايز في منهج النظر إلى الوجود والمعرفة والقيم، كما إلى العقل ذاته؛ مما يضعنا أمام التمايز القائم بينهما في تصور العقل ومرجعيته وحدوده الإيبستيمولوجية، وفي تصور الإنسان ومرجعيته، كما في تصورات الحقيقة والمصير

والمطلق والنسبي والقديم والحديث إلخ.. وفي نـاتج الموقف، يبرز أمران، يتمثل أولهما في ضرورة الإقرار بالتمايز النسقي والتمايز المنهجي بين الفلسفة والدين، وبأن لكل منهما طريقاً ينبغي احترامه من كليهما معاً؛ في حين يفصح الثاني عن نفسه بصيغة محددة تقوم على ألا يتدخل الواحد منهما في آليات الآخر ومساره، والنتائج التي تنجم عن نشاطه البحثي أو التأملي. ومع هذا كله، تبقى المسألة مفتوحة عقلياً في ضوء السؤالين التاليين المتحدّرين من نظرية المعرفة، وهما: هل نعرف الآن كل شيء، ويُجاب بالنفي، أولاً؛ وهل هنالك عائق ابيستيمولوجي معرفي أوّلي يحول دون إمكانية أن نعرف كل شيء، ويجاب كذلك بالنفي؟

إن الاحترام المتبادل والندّية التنافسية والتسامح العميق في العلاقة بين الطرفين المذكورين، وكذلك بينهما وبين كل الأنساق النظرية والثقافية والإيديولوجية العامة ضمن الواقع العربي المعاصر، باحتمالاته وميوله النهضوية التقدمية، إن ذلك مجتمعاً هو الطريق إلى إثمارهما وإخصابهما.

٧) تبرز، أخيراً وليس آخراً، مسألة النهضة والتنوير العربي، بمثابتها الحامل النظري والسوسيوسياسي للمشروع الفلسفي العربي المعاصر؛ في حين يجد مشروع النهضة والتنوير هذا في الأمة العربية حاملها الاجتماعي التاريخي، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً. هاهنا تجدر

الإشارة الضرورية إلى أن القوى الحية والفاعلة في هذه الأمة، أو ما قد يتمثل فيما نطلق عليه - باستلهام أنطونيوغرامشي - (الكتلة النهضوية)، هي التي ينعقد عليها الرهان التاريخي؛ دون أن نعني بهذه (القوى الحية) صيغة مكرورة من نخب سياسية ثقافية أولاً، ودون الوقوع - كذلك - في أوهام الشعبوية ثانياً.

إن مشروع النهوض والتنوير العربي يعرّف نفسه في ضوء ثلاثة مستويات كبرى، هي - أولاً - الهيكلي؛ وثانياً - الإيديولوجي؛ وثالثاً - المعرفي. أما المستوى الهيكلي فيتحدد في أن المشروع نفسه لا يمثل حزباً سياسياً جديداً أو قديماً، ولا صالوناً نخبوياً، ولا تجمعاً ثقافياً أو سياسياً، ولا بناءً نقابياً، ولا أمراً آخر من هذا القبيل. إنه مشروع قومي يسعى بمن يحمل أعباءه إلى الحيلولة الحاسمة دون تفكك الوطن العربي إلى كنتونات تحت ظل نمط من التوحيد الملفق مثل الشرق أوسطية، وإلى إنهاضه بطرق قد تكون متعددة تعدد الأقطار العربية. ومن ثم، فالمشروع المذكور لا يقدم نفسه بديلاً عن تنظيم سياسي ولا عن هيئة اجتماعية أو ثقافية، ولا عن حزب سياسي؛ ذلك لأنه لا يُختزل إلى طرف من تلك الأطراف ولا إليها جميعاً. إنه يطرح نفسه بمثابة إطار هيكلي عمومي، لما ينبغي أن يأخذ مداه الشامل والعميق في أوساط الأمة العربية، بحسب خصوصيات البلدان المكوِّنة لها، وتحت حدّ «الحراك السياسي والثقافي النهضوي التنويري»، وكذلك في أفق

«إعادة بناء الأمة من خلال مقولتيْ التضامن العربي والتطبيع العربي العربي، في الحدّ الأدنى الممكن تاريخياً»، وضمن «رؤية الصراع الاستراتيجي بين هذا المشروع العربي والمشروع الصهيوني»، الذي يتحدث عنه منظّرون صهيونيون وآخرون راهناً تحت مصطلح «ما بعد الصهيونية».

أما المستوى الإيديولوجي لتعريف مشروع النهوض والتنوير العربي فيفصح عن نفسه في ضوء تحديد «حامله الاجتماعي»، الذي نراه مجسَّداً بطيف واسع وشامل يمتد من أقصى اليمين الوطني والقومي الديموقراطي إلى أقصى اليسار الوطني والقومي الديموقراطي، وما بينهما وحولهما. ذلك أن ما يمثل الناظم العمومي لهؤلاء جميعاً يقوم على تنمية الإرادة السياسية الفاعلة والوعي التاريخي الحصيف للوقوف في وجه التحديات المعقدة في الداخل والأخرى الهائلة المتدفقة من الخارج في ظل نزوع النظام العولمي الجديد للهيمنة على العالم، ومن ضمنه العالم العربي، هيمنة رأسمالية نيوليبرالية متوحشة.

ويدرك من يسعى للنهوض بالمشروع العربي المعْني أن تلك الهيمنة لا يجوز أن تحجب الوجه الآخر من النظام العولمي المذكور، والذي قد يكون له أهمية خصوصية على هذا الصعيد؛ ونعني به التطور الهائل على أصعدة التكنولوجيا والمعلوماتية وما بعد المعلوماتية والعلم عموماً، هذا التطور الذي ينبغي أن يُستنفد –

بالقدر الأقصى الممكن – لصالح المشروع العربي، ومن موقع خصوصيته واحتياجاته. فالتمييز بين ذينك الوجهين من النظام العولمي الجديد ذو رهافة منهجية دقيقة. لأنه لن يكون بمستطاع الفاعلين في المشروع العربي أن يتجاهلوا ذلك التطور بعجره وبجره، وخصوصاً ما يمس العلاقة بين الفلسفة والعلم، في صيغها الجديدة المحتملة، التي يُسعى – كما أشرنا سابقاً – إلى التنكر لها في ضوء الآليات والأهداف التي يطرحها النظام العولمي الجديد والمتمثلة، خصوصاً، في ابتلاع الطبيعة والبشر، وفي هضمهم وتمثلهم ومن ثم تقيؤهم سلعاً.

إن عملية الابتلاع تلك تتضمن اتجاه تفكيك وإسقاط ما بقي من توهج ثقافي وسياسي وإيديولوجي، على ضحالته، لتقود المجتمع العربي باتجاه (سايكس بيكو) جديدة ماحقة، قد يكون اسمها الجديد (كوسوفوعربية). أما هذا جميعاً فيراد له أن يأخذ مداه يداً بيد مع العمل على تفكيك الذاكرة التاريخية والتراثية، الثقافية واللغوية العربية، على أساس إعادة بنائها، وفق رؤى ومُثل أخرى، من نمط الشرق أوسطية والمتوسطية. وبحسب التشوّف التاريخي الملفت، الذي أعلنه نجيب عازوري في أوائل القرن العشرين في كتابه «يقظة الأمة العربية» الصادر عام ١٩٠٥م، فإن الصراع بين المشروع العربي والمشروع الصهيوني (الإمبريالي) لا يحتمل بقاء الاثنين معاً أولاً، ويحدد –إلى درجة ملحوظة – مصائر البشرية اللاحقة ثانياً.

وإذا وضعنا في الاعتبار احتمالات الاختراق للمجتمع العربي من موقع النظام العولمي الجديد وعبر التناغم بينه وبين (الوضعية الداخلية المطابقة)، فإن في مقدمة نتائج ذلك سيكون العمل على تفكيك ما يجعل منه ما هو عليه في صيغته وخصوصيته العربية، وإحياء وابتعاث ما اعتُقد أنه استُنفد تاريخياً على صعيد الهويات والأوضاع، مثل الطائفية والمذهبية والاثنية التذريرية. من أجل هذا كله، يغدو بمثابة (قدر) تاريخي أن تتحفز القوى الحية في الأمة، للإقلاع باتجاه تحقيق مشروع نهوض عربي تنويري يكون بمثابة المرافقة للمواجهة والبناء معاً، إضافة إلى ما بينهما من تحرير واستقلال.

إن مشروع نهوض تنويري عربي هو، والحال كذلك، بمثابة العروة الوثقى لفك الارتباط بين العرب والهيمنة العولمية الإمبريالية من طرف، وتعزيز العلاقة التثاقفية الحوارية البناءة مع القوى الحية الناهضة في عالم (العولمة) ذاته من طرف آخر. وفي هذا السياق، نكون قد وضعنا يدنا على جدلية السقوط والصعود، سقوط التجارب النهضوية العربية الحديثة وصعود المشروع الصهيوني، ثم جدلية الخصام المفتوح والنهوض التنويري في الواقع العربي المعاصر. ومن شأن هذا أن يضع يدنا على قضية الفلسفة والتفكير الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، وذلك على نحو يكشف لنا عن الطابع المعقّد والإشكالي، وربما كذلك المأساوي للطريق التي سلكتها تلك القضية.

أخيراً يبرز المستوى المعرفي، وهو المستوى الثالث الذى يحدد هُوية المشروع العربي في التحرير والنهوض والتنوير، من موقع بنيته المعرفية، فإذا كان المشروع المذكور في مستوييْه السابقين، الهيكلي والإيديولوجي، يؤسس القاعدة الهيكلية الحركية والأخرى الإيديولوجية السياسية لجهود المفكرين العرب على صعيد إنتاج فلسفة عربية معاصرة ومتميزة، فإنه في مستواه الثالث، المعرفي، يفصح عن القواعد النظرية التي تحكمه ويحتكم إليها، وتمثل من ثم ناظمه الفلسفي. أما الحديث عن (تميّز) الفلسفة العربية فهو حديث عن (خصوصيتها) خصوصيّة المشروع العربي المعني. يتضح ذلك حين نعلن أن هذا المشروع هو بالنسبة إلى الفلسفة المذكورة بمثابة حاملها التاريخي؛ حتى لكأننا نغدو - من طرف آخر متمم - مخوّلين بالقول بأنها (فلسفة المشروع النهضوي العربي التنويري).

أما العناصر التي تكوّن المستوى المعرفي للمشروع المعْني فقد يكون العقل في مقدمتها ونهايتها ونسيجها، مع كل الاشتقاقات المستنبطة منه والمكرِّسة لها، ومنها العقلية (وهي هنا تحديداً نسبة عن العقل) والعقلانية والتعقيل والعقلنة. ويلاحظ أن هذا (العقل) إنما هو كذلك أسُّ الإنتاج الفلسفي، ووحدته الأولى؛ إضافة إلى أنه موضوع بحث له (للإنتاج المعني)، وكذلك وفي الحين ذاته، ناظمٌ من نواظمه التنهيجية.

وتتالى العناصر الأخرى متلاحمة مع العنصر الأول ومتلاحقة ضمن شبكة معقدة ومتصاعدة من التأثير والتأثر يمثل مبتداها أفق منتهاها، وضابطه وموجهه، كما يمثل منتهاها حافزاً لمبتداها ومهمازاً له وملهماً ضمن سياق تاريخي مفتوح، وذي أفق جدلي تجاوزي. هاهنا، يبرز من تلك العناصر، التي تكوّن المستوى المعرفي لمشروع النهوض والتنوير العربي، التنوير، والذاتية المفتوحة، والمثاقفة، والتعددية، والتاريخية، تاريخية الحدث ومنتجه وقارئه، وجدلية الذات والموضوع التي بمقتضاها يدخل العرب التاريخ بمثابة فَعَلةٍ له، وليس موضوعاً له فحسب.

* * *

إن اللحظة النقدية في عملية التأسيس لفلسفة عربية معاصرة ستبقى تمثل مدخلاً ومتناً وناتجاً، بحيث إذا نظرنا إليها بمثابة صيغة منهجية تنهيجية، فإنها تفصح عن نفسها - في الآن نفسه - وقد انغمست في نسيج الفلسفة ذاتها. ومن شأن هذا أن ينهي حالة الثنائية بين المنهج والنظرية، وذلك بالنظر إلى المنهج مطبقاً وإلى النظرية منهَّجة. في ضوء ذلك، تُمارس مهمة النقد الفلسفي لـ«الحالة الفلسفية - النظرية» المهيمنة في الفكر العربي المعاصر، وعلى أساس المسائل التي سبق أن أتينا عليها في سياق سابق. وفي هذا وذاك، يظل حاسماً أن ننجز ذلك كله في ضوء مقتضيات

المشروع العربي في التحرير والنهوض والتنوير. بل لعلنا نرى أن كلا الأمرين يُفضي إلى الآخر ويؤثر فيه، على نحو أو آخر.

بهذه الصيغة، نكون قد شخّصنا كِلا الأمرين المعْنِيَّين عبر الكشف عن تاريخيتها أولاً، وضبط العلاقة القائمة بينهما ثانياً، ومن موقع تحديد المهمات المشتركة بينهما على سبيل التضايف الجدلي ثالثاً، ولكن كذلك مع الحفاظ على الخصوصية التي يمتلكها الواحد منهما حيال الآخر رابعاً. ويصح، في هذا السياق، أن يُقال بأن العلاقة بينهما، بين المشروع العربي المعْني ودواعي الإنتاج الفلسفي العربي الإبداعي الراهن، هي بمثابة العلاقة بين العام والخاص، بحيث لا يكون الواحدُ منهما دون الآخر: أنْ ننتقل من المهمة النقدية التأسيسية إلى مهمة البناء والتعميق، لا يجوز أن يعني أبداً الانتهاء من الأولى للدخول في الثانية. فالمهمة النقدية التأسيسية لن تنتهي أبداً، لأن في نهايتها أو إنهائها خرقاً لماهية (المشروع) الحاسمة، القائمة على أن هذا الأخير يعلن عن ترهّله وتفكّكه، حالما يُقاد إلى ما يُعتقد أنه (قمته أو أوجه). فهو حالة مفتوحة ترتكن – في مصداقيتها المعرفية وتدفقها الإيديولوجي – إلى المعيار الأعظم: الوضعية العربية المشخصة الراهنة في نزوعها إلى النهوض التاريخي.

وعلى هذا النحو، يقدم المشروع العربي المعْني نفسه بمثابة إجابة أوّلية على أسئلة المرحلة العربية الراهنة المفتوحة، بحيث يعبّر

في أفقه الفلسفي - عن خصوصيتها، كما تعبر هي عن اتجاهاته العامة والكبرى. ومع (هيجل)، يمكن القول بأن الإنتاج الفلسفي الجديد في سبيل أن يكون مثمراً وفاعلاً ومحفزاً على الإبداع، لا يسعه إلا أن يكتون تكثيفاً جوهرياً مفتوحاً لروح عصره (Quint essenz seiner Zeit). وقد نرى أن من مقتضيات ذلك أن يقدم منتجو الفكر الفلسفي العرب إنتاجهم هذا من حيث هو حصيلة أسئلة عصرهم أولاً؛ ذلك أن البشر لا يطرحون من الأسئلة إلا ما يمكنهم الإجابة عنها بنحو أو آخر؛ ومن حيث هو مبدع هذه الأسئلة وصائغها ثانياً.

وإذا لخصنا الموقف بصيغة ما يقدمه مدرس الفلسفة لتلامذته، قلنا إن مهمته تستقطب ثلاث بؤر تقوم على التّضايف الجدلي فيما بينها: بؤرة تتحدد في تقديم مادة البحث الفلسفي؛ وبؤرة تفصح عن نفسها بتقديم هذه المادة في سياقها التاريخي، أي في سياق جدلية الاتصال والانفصال، وأخيراً بؤرة تعلن عن نفسها عبر صهْر تينك البؤرتين باتجاه الإنتاج الفلسفي الخاص والتفلسف على نحو يُفضي إلى صوغ هذا الخاص في حاضنته الفلسفية العمومية؛ مع الإشارة إلى ضرورة تعميم ذلك وتعميم نتائجه في أوساط الأمة السائرة باتجاه النهوض.

* * *

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب الدكتور أبو يعرب المرزوقي

على مبحث

الدكتور طيب تيزيني

(الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر)

ثانياً

تعقيب الدكتور طيب تيزيني

على مبحث

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

(نحو فلسفة عربية متميزة)

تعقيب على مبحث
(الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر)
للدكتور طيب تيزيني

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

هل تكفي المؤامرة الدينية السياسية لتفسير أزمة الفكر الفلسفي العربي ؟

يتألف علاج الأستاذ الدكتور الطيب تيزيني لمسألة تكوين فلسفة عربية متميزة في الظاهر من قسمين كل منهما يتضمن ثلاثة فصول.

فالقسم الأول: يؤرخ في فصله الأول للفلسفة العربية الوسيطة، ويحلل في فصله الثاني الموقف الفلسفي الراهن، لينتهي في الفصل الأخير بتحليل الموقف الشعبي من الفلسفة والمتفلسفين.

وهو يعتبر هذا الموقف حصيلة تواطؤ الساسة ورجال الدين تفسيراً لما يشبه نظرية المؤامرة، لكنها مؤامرة داخلية وليست بيد أجنبية..

والقسم الثاني: يبحث في إمكانات تحقيق التفلسف العربي وموضوعاته السبعة الممكنة التي يقترحها في نهاية عمله على المتفلسفين في إطار قومي عربي. لكن خطة المحاولة هي في حقيقتها الباطنة علاج للمسألة تاريخياً وتقويمياً بحسب أبعاد الزمان الثلاثة التقليدية: ماضي الفلسفة العربية وحاضرها في القسم الأول، ومستقبلها في القسم الثاني من خلال مبدأ تفسير واحد يعتبره الأستاذ تيزيني خاصية مميزة لوضع الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية؛ هي خاصية صلة الفكر الفلسفي العربي بمعيقاته السياسية والدينية أو بالمؤامرة الدائمة التي يحبكها أصحاب السلطة السياسية وأصحاب السلطة الدينية ضد الفلاسفة التنويريين بتأليب الشعب الساذج (العامة) عليهم للحيلولة دونهم وهذه المهمة الرسولية.

سنقصر تعليقنا على المسائل التالية:

١- طبيعة التفسير المقترح لفهم أزمة الفلسفة العربية وسيطاً وحديثاً.

٢- مفهوم الفلسفة المستعمل في هذا العلاج الذي يغلب عليه طابع السرد التاريخي غير المعلل.

٣- الحل المقترح لإخراج الفلسفة العربية من أزمتها التي لم توصف وصفاً فلسفياً.

٤- أساس المشروع النهضوي المقترح دون تأسيس يضمن شرط الكونية التي تحرر الإنسان من الاستلاب.

وسنعالج هذه المسائل على نمط واحد من ضروب العلاج الفلسفي، مقتدين في ذلك بمنهجية معلم الفلاسفة العرب الأول، أرسطو في عرضه للشكوك في مقاله الباء من الميتافيزيقا: عرض الشك (Aporie) وتحليله في شكل سؤال معقد يتلوه النقاش.

* * *

المسألة الأولى: طبيعة التفسير المقترح

الشك الأول:

هل التفسير بالمؤامرة السياسية الدينية، وبحل الفلسفة المتدرعة بالتقية والموازبة والمسكوت عنه في جلها وببعض المواجهة في القليل من الحالات، هل هذا التفسير يصف حقيقة ما حدث في الحقبتين الوسيطة والحالية؟

وهل هو كاف لفهم ما جرى ويجري في تاريخ الفلسفة العربية؟ أم هو مجرد نسخة (معدلة ومعتدلة) من التعليل الطبقي للبنية الفوقية بالبنية التحتية؟

أم هل هو مجرد مختلقة من مختلقات النخب العاجزة التي تبحث عن تبرير لعدم قدرتها على القيام بدورها الحقيقي، أعني الإبداع النظري من خلال استبدال مهمتها التنظيرية التي تحاول فهم ما يعتمل في الظاهرات التي هي موضوع تنظيرها بمهمة الوصاية التنويرية على الشعوب من دون فهم لمقومات حضارتها وروحانيتها؟

النقاش:

حرصنا في محاولتنا على جعل مسألة الفلسفة العربية تكون مسألة فلسفية أولاً، قبل أن نبحث في انتسابها إلى قوم من الأقوام لذلك فسيكون جماع معاييرنا مقصوراً على خاصيات القول

الفلسفي من حيث هو قول فلسفي في كل مسألة نعالجها. فنسأل في بداية هذا العنصر الأول: أليس من المفروض في كل تفسير أن يكون صحيحاً طرداً وعكساً، أعني أنه من الضروري أن يكون وجود العلة التي نفسر بها الحالة المعنية مفسرا لوجود كل الحالات المماثلة، وأن يكون عدمها مفسراً لعدمها؟ فهل تقبل العلة التي فسر بها الأستاذ تيزيني ما كانت عليه حال الفلسفة العربية الوسيطة مثل هذا الشرط؟ هل التواطؤ بين رجال الدين والساسة الذي ألب الرأي العام الشعبي على المتفلسفين فحال دون الفلاسفة وشروط الإبداع الفلسفي يقبل هذا الشرط ؟ نحن نزعم أن هذه القضية غير صحيحة تاريخياً وأنها غير قادرة على تفسير انعدام الإبداع حتى لو سلمنا بصحتها التاريخية.

فهي أولاً غير صحيحة تاريخياً؛ لأن من كان يحظى برضى أهل السلطان كان وما يزال في حضارتنا الوسيطة والحالية ممثلي الفلسفة وسيطاً والعلمانية حديثاً. فالمغضوب عليهم هم رجال الدين الممثلين حقاً للفكر الديني والرأي العام الإسلامي فضلاً عن كون الرسميين من رجال الدين لم يكن لهم ناقة ولا جمل في السلطان إلا عندما يريد أحد الساسة توظيف الدين لمصلحة ظرفية. أما كل فلاسفتنا في القرون الوسطى فكانوا من المقربين، بل ومن الوزراء الكبار على الأقل لعلتين: الطب والتنجيم اللذين كانا من أدوات السلطان في العالم الوسيط كله، وليس العربي

والإسلامي وحده. ولم يضطهد منهم أحد من الكندي إلى ابن رشد الذي غضب عليه الأمير لمدة قصيرة وليس بسبب فلسفته، بل لأسباب ليس هنا محل البحث فيها، إذ هو لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل كان كذلك من كبار فقهاء القصر ومن البطانة مما لا يستثني أن يكون الغضب عليه بمنأى عن فكره الفلسفي لكونه خاصة قد كلف بمهمة الشرح رسمياً. كما أن السهروردي لم يقتل لكونه فيلسوفاً. فالقضية التي حوكم من أجلها تنتسب إلى التصوف والكلام أكثر من انتسابها إلى الفلسفة: **نفي مبدأ ختم النبوة**. ولكن حتى لو سلمنا بأن لذلك علاقة بفلسفته، هل منع إعدام سقراط من وجود أفلاطون وأرسطو وكل من والاهم من فلاسفة اليونان وعلمائها؟

كل ملاحظ موضوعي يمكنه أن يجزم بأن أمر العلاقة بذوي السلطان هو هو في عصرنا في جل بلاد العرب باستثناء بعض بلاد الخليج التي ليس لها وزن يذكر في مجال الفكر الفلسفي حتى نعتمد ما يحصل فيها لتفسير حال الفكر العربي. فالنخب المقربة من أنظمة الحكم العربية الدكتاتورية التي تزعم التحديث بإيديولوجية قومية أو بثورية قريبة من الماركسية أو من الوضعية هم من المتحزبين الماركسيين أو من الليبراليين، أو ممن هم بين هؤلاء وهؤلاء أعني من بعض النخب المسيحية التي تقبل- من أجل الربح المادي الخالص في الإعلام والإدارات الخليجية بعد

نضوب خزائن الأنظمة القومية- أن تلبس كل لبوس. فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن الفقه لم يعد ذا دور يذكر في تنظيم حياة الدولة والمجتمع الحديثين، بما في ذلك في بلاد الخليج بات هذا التفسير بموقف الفقهاء مجرد دعوى لا يثبتها دليل.

لكننا مع ذلك سنقبل بأن المؤامرة بين الساسة ورجال الدين موجودة فعلاً. وسنقبل بأن الشعب صار ذا موقف مناف للفكر الفلسفي الذي قدمه أصحاب المؤامرة تقديماً جعله يكون عدواً للدين، وأن هذه الصورة ليس لمن يتكلم باسم الفلسفة وسيطاً وحديثاً أدنى مسؤولية في وجودها. سنقبل ذلك كله ونسأل: لماذا لم يمنع مثل هذا الأمر الذي لا يمكن نفي نظيره في الغرب الوسيط والحديث إلى حدود ما بعد الثورة الفرنسية وجود مبدعين من حجم ديكارت ولايبنتس وجاليلي ونيوتن وكل فلاسفة المثالية الألمانية الذين هم أقرب إلى التصوف والكلام منهم إلى الفلسفة ذات المنشأ العلمي؟ هل كان رجال الدين المسيحيون والساسة في أوروبا ديموقراطيين ؟ هل كانوا لا يتآمرون على أصحاب الرسالات من الفلاسفة الثوريين والتنويريين؟ ألم يعانِ كبار الفلاسفة من الرقابة بمن فيهم كنط المحتج به في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة؟

وهل يمكن لمن يعلم تاريخ الغرب الحالي من بدايات نهضته إلى الآن أن يجهل أن الحروب الدينية التي عرفها الغرب لم نعرف حتى

واحد في المئة منها ؟ هل لنا حرب المئة عام؟ وحرب الثلاثين سنة؟ والحرب بين الكاثوليك والبروتستنت ؟ أوليست الحرب الدينية ما تزال سارية المفعول إلى الآن في موطن الفلسفة الإنجليزية ذاته؟ لماذا كل ذلك لم يمنع من وجود الإبداع الفلسفي ؟ لماذا لم يقل أحد إن هذه الحرب هي بين الظلامية والتنويرية لو كانت التنويرية العربية فعلاً تنويرية؟ هل أصبحوا أكثر فهماً للديموقراطية والتنوير من أصل الغرب المصنع الحديث وأبي الديموقراطية الغربية الحقيقية؟ أليس تأثرهم بالفكر اليعقوبي الفرنسي هو أصل كل الأدواء التي يعانون منها؟

إن كل تفسير لا يقبل الطرد والعكس ليس بتفسير فلسفي إذ حتى الحالات الخاصة تصبح عامة لكي تفسر حتى في خصوصيتها، وإلا فتفسيرها ليس فلسفياً بل هو مجرد تخمين لا يسمن ولا يغني في مجال البحث الفلسفي الذي يريد أن يعالج الأمور، لا أن يبحث عن التبريرات التي تحول دون فهمها لعلاجها العلاج الشافي. وبذلك يتبين لكل ذي بصيرة أن العلة غير موجودة، وأنها حتى عند التسليم بوجودها لا تفسر ما يراد تفسيره بها. لكن اعتراضنا لا يكون سليماً إذا لم يقدم التفسير الذي يستجيب لشرط الطرد والعكس، دون أن نطيل لكوننا بنينا محاولتنا عليه فلا نكرر ما قدمناه فيها.

نحن نزعم أن العلوم التي نشأت نشأة أهلية تدرجت إلى

السؤال التأسيسي، فأصبحت ذات نظر (ما بعد) له خصائص السؤال الفلسفي، لذلك فهي قد كانت منشأ فكرنا الفلسفي الذي كان خاصاً ثم صار عاماً لكون غيرنا بلغ إلى ما يماثله. وقد اعتبرنا ثورة ابن خلدون أفضل ممثل لهذا المسار.

ونزعم أن العلوم التي عدت دخيلة في البداية- وهي في الحقيقة كانت قد توطنت الشرق العربي قبل الإسلام- صار بعضها ملتحماً بمجريات الأمور المؤثرة في الإبداع النظري فتم استيعابه استيعاباً جعل السؤال الفلسفي يتولد عنه فيصبح كفئاً لمحاورة الفكر اليوناني محاورة نقدية، تمكن من تجاوزه إلى ما صار أساس النهضة الحديثة التي بدأت بواكيرها فيه، واكتملت في النهضة الغربية كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات خاصة خالصها ومطبقها. أما بعضها الآخر فلم تكن المدة فيه كافية -أو ربما لم يكن اندراجه في مجريات أمور الحضارة العربية الإسلامية كافياً- لتحقيق هذا الاستيعاب، خاصة والهجمات البربرية (المغول من المشرق والصليبيون والاسترداديون من الغرب) كانت قد مارست التهديم النسقي للمقومات الحضارية. لذلك فإن فكرنا فيها لم يصبح في مستوى السؤال الفلسفي المبدع: ومن أمثله ذلك نظرية الشعر، ونظرية الدولة، ونظرية الطبيعة، ونظرية التاريخ الطبيعي إلخ... وفيها جميعاً كان العائق من الفلسفة ذاتها لكون الفلاسفة العرب فضلوا نسقية النظريات الأرسطية على ما كانت إرهاصات

التجريب تدعو إلى التخلي عنه، واستبداله بنظريات أخرى أكثر نجاعة تفسيرية كما كان الشأن في مجال الفلك والطبيعة (انظر مثلاً التراسل بين ابن سينا والبيروني).

وهذا التفسير بنضوج الشروط الذاتية للقول النظري يصح طرداً؛ لأن حصوله ملازم لحصول السؤال الفلسفي عندنا وعند غيرنا من الأمم التي تحققت فيها ظروف مشابهة لظروفنا كما هو الشأن في أوروبا الوسيطة وأوروبا النهضة وأوروبا الحديثة. وهو يصح عكساً لأن عدمه ملازم لعدم السؤال الفلسفي عندنا وعند الأوروبيين وفي الشرق الأقصى وفي الحضارات المتقدمة على الحضارة اليونانية. وهذا التفسير بالشروط الذاتية للقول النظري ليس من بنات فكرنا، بل هو التفسير الإبتسمولوجي (نضوج الشروط الذاتية للقول النظري) والاجتماعي (نضوج الممارسات العملية المعتمدة على الخبرة العلمية) عند كل الفلاسفة بدءاً بمقالة الألف من ميتافيزيقا أرسطو، وتثنية بالمقالة الثانية من كتاب الحروف للفارابي، وختماً بمقدمة ابن خلدون إذا ما اقتصرنا على معرفة المعرفة في العصر الذي نحاول فهم ما حصل فيه فضلاً عن التفسير الحديث للظاهرة الفلسفية والعلمية بضربي شروطها الذي -تفسيرها- لا يشكك فيه أحد.

* * *

المسألة الثانية: مفهوم الفلسفة

الشك الثاني:

هل يصح أن نواصل حصر مفهوم الفلسفة في معناه التقليدي فنقصر الأمر على المعركة التقليدية بين العقل والنقل؟ أم أن البحث في تحديد إضافات الفكر العربي الإسلامي يقتضي أن نأخذ بتعريف الفلسفة الواسع فنضم إليها ما كان يعد من البحوث الدينية والأدبية التي يستهين بها (الفلاسفة) والتي كان فيها إبداع حضارتنا ثورياً لكونه حقق ما صار أساساً لتجاوز الإبتسمولوجيا الطبيعية الساذجة بإضافة إبتسمولوجية التأويل إلى إبستمولوجية التحليل، فيكون بذلك من كان يعد من ألد أعداء الفلسفة أكثرهم فضلاً عليها من الذين يزعمون تمثيلها ؟

النقاش:

من المعلوم أن الصراع والمعارضة من شروط التحدي الدافع إلى الإبداع، حتى إن نيتشة نسب اكتشاف المنطق إلى الجدل الديني. ومن المعلوم كذلك أن جل النظريات التي خلصت العقل الإنساني من العالم المنغلق في الفيزياء القديمة مصدرها الفكر الديني (انظر مثلاً اعتراضات الغزالي على جالينوس في نظرية الفرق بين أجرام ما

فوق القمر وأجرام ما دونه) وأن الموقف النقدي من المعرفة المطابقة هو في الأصل موقف الفكر الديني (إذ يكفي أن نعلم أن الحد من المعرفة العقلية أو وضع معايير لاستعمالها الميتافيزيقي مطلب ديني في الأصل) وأن المنهج التأويلي المكمل للمنهج التحليلي لا ينكر إلا جاهل بتاريخ الفكر الإنساني أن مصدره الأول والأخير هو الفكر الديني. فما يعد أساس كل العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften) أساسها الذي تتميز به عن العلوم الطبيعية (Naturwissenschaften) وأساس اعتراضاتها الفلسفية على تعميم مناهج علوم الطبيعة على علوم الإنسان ليس إلا ما ينسبه الفكر الديني إلى الإنسان من تعالٍ على الشروط الطبيعية التي لا تكفي وحدها لتفسير سلوكه ذي التعقيد الذي لا يقاس به تعقيد أي ظاهرة طبيعية مهما سمت. ولعل سر فشل العقيدة الماركسية هو تجاهل هذا الأمر ومواصلة القول بالموقف الوضعي البدائي في مجال علم التاريخ الذي تصوره الماركسيون، قد صار علماً من جنس علوم الطبيعة قبل الشروع في المراجعات التي بلغت ذروتها في عدة مدارس بدءاً بمدرسة فرنكفورت وختماً بكل تفازيح الفكر الذي يوصف بما بعد الحديث.

لا أفهم في هذه الحالة كيف يمكن أن يظل بعض المفكرين العرب في طرحهم التقليدي لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل، لكأن علوم النقل خالية من الشروط العقلية للمعرفة العلمية المناسبة

لموضوعاتها، ولكأن العلوم العقلية خالية من الشروط النقلية (المعطى سواء كان من جنس المعطيات الطبيعية التي تستمد من الملاحظة العلمية أو من جنس المعطيات التاريخية التي تستمد من استنطاق الوثائق والآثار) التي لا غناء للعقل عنها لئلا تكون أحكامه مجرد تخمين فتصبح قوانين علمية. وإذا كان الدين له مقدساته التي هي المعطيات النصية والتاريخية التي يطبق عليها المنهج الذي هو العلوم المساعدة وجلها مشتركة مع العلوم الفلسفية (المنطق والرياضيات واللسانيات) فإن الفلسفة لها مقدساتها التي هي المعطيات التجريبية والتاريخية التي تطبق عليها المنهج نفسه مع فارق وحيد: هو تسليم الفكر الديني بنسبية علمه لمعطياته وادعاء الفكر الفلسفي القديم والوسيط المعرفة المحيطة إلى أن تخلى عن هذا الزعم بعد الفلسفة النقدية التي هي كما أسلفنا ذروة الفكر الديني الإصلاحي المتخفي في أسلوب فلسفي كما سبق أن بينا في بعض كتبنا تأييداً بالحجج العقلية والشواهد النقلية لتأويل نيتشة للفلسفة الكنطية.

لهذه العلة يمكن القول: إن نقد الفلسفة القديمة الذي بدأ ساذجاً في محاولات الكلام الأولى وانتهى إلى ذروته في كتابي (تهافت الفلاسفة) للنظر و(فضائح الباطنية) للعمل يمثلان البداية الحقيقية لتجاوز التقابل السطحي بين الفكرين، وتأسيس الفلسفة العربية الإسلامية الحقيقية بحيث يكون الغزالي صاحب الفضل

الأكبر على الفكر الفلسفي بخلاف ما يذهب إليه من يحصر الفلسفة في شكلها القديم عند من يطلق عليهم اسم الفلاسفة تقليدياً. وبداية من هذا النقد صارت كل العلوم التي كانت تسمى نقلية علوماً تتوسل توسلاً صريحاً ومؤسساً العلوم الفلسفية الأدوات: المنطق الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من كل ما كان يسمى بعلوم الأصول وخاصة الثلاثة الرئيسية أعني أصول الفقه، وأصول الدين، وأصول النحو، بل وحتى أصول الشعر (انظر في ذلك كتاب حازم القرطاجني في الشعر) ثم الرياضيات خالصها (كالهندسة والعدد والجبر) ومطبقها (كالفلك والحساب والموسيقى) وعلوم اللسان والتأويل (فنون البلاغة والنقد الأدبي) . ويكفي أن أداة الأدوات في العلوم الدينية أعني علم التاريخ بات أمراً يسعى رجال الدين حتى قبل ابن خلدون لجعله علماً عقلياً وليس علماً نقلياً.

إذا فهمنا الفكرين الفلسفي والديني هذا الفهم لم يعد بوسعنا أن نعود إلى الخصومة الساذجة بين عقل بلا نقل ونقل بلا عقل، لكأن معتقدات الفلسفة القديمة والكلام الساذج ما تزال سارية المفعول، ولكأن الفكر العربي المعاصر لم يسمع بالثورة التي حدثت في إبستمولوجيا العلوم الطبيعية من خلال ما وجهته إليها إبستمولوجيا العلوم الإنسانية منذ نهايات القرن التاسع عشر، بل وحتى (إبستمولوجية) الفنون الأدبية والجماليات منذ النصف

الثاني من القرن العشرين. لقد صار علماء الدين في القرون الوسطى وحتى من يوصف منهم بالظلاميين حالياً أكثر وعياً إبستمولوجياً من فلاسفة العرب المحدثين ممن تصور الفكر الوضعي النظري (Le positivisme) والفكر الوضعي العملي (Le marxisme) هما الفلسفة ولا شيء دون ذلك.

يكفي كلاماً إيديولوجياً: ظلامي وتقدمي ويميني ويساري هذه أوصاف لمواقف سياسية، بل وسياسوية لا علاقة لها بالفكر الفلسفي الحقيقي الذي يقوم الأمور الفكرية بنجاعتها التفسيرية وبقدرتها الإبداعية التي تساعد على فهم ما جعلت لتفسيره، وليس دورها تبريرياً لعجز النخب عن الإبداع، عجزها الذي لا تفسره المواقف العقدية، بل انعدام تحقق الشروط الموضوعية في نظام إنتاج المعرفة وحفظها وتبادلها واستهلاكها في مجتمعاتنا والشروط الذاتية عند الباحثين الذين يسعون إلى مقاسمة أهل السلطان مهمة الوصاية والاستفادة من مزايا السلطة بدلاً من التفرغ للمعرفة: أول من ينفي عن المعرفة القيمة الذاتية والاستقلال المثقفون الذين يريدون توظيفها لخدمة سلطان آخر غيرها. عندما أعتبر الفكر في خدمة السلطة السياسية أنفي عنه سلطانه الذاتي لاستبداله بسلطان مستعار هو توظيف السياسي لي في مشروعاته المتنافية بالذات مع المعرفة الموضوعية التي تحد من سلطانه المعتمد على الكذب والتمويه بسلطان الصدق والحقيقة.

المسألة الثالثة: الحل المقترح للأزمة

الشك الثالث:

هل يمكن تحقيق التميز الفلسفي العربي بمجرد الحل المقترح للقضية الشائكة الخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والدين مأخوذين بالمعنى المؤسسي الخارجي، لا بمعنى ضربين أو شكلين من العلاج العقلي لأهم إشكالات الوجود الإنساني، وهل هذا الحل هو حقاً الحل الكنطي كما يؤكد الأستاذ تيزيني؟

النقاش:

يتعلق الحل المقترح بمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، العلاقة التي تصورها الأستاذ تيزيني أصل كل أدواء الفكر الفلسفي العربي، وصاغها في شكلها التقليدي الذي يمكن أن نعتبره ثمرة التصور العامي للدين كما ساد عند فلاسفة القرون الوسطى الذين يفسرون الوحي والنبوة بنظرية الخيال وبنظرية ضروب القول التعليمي الأرسطيتين. فهل الحل الذي يقدمه الأستاذ تيزيني والمتمثل في الفصل بين الفلسفة والدين فصلاً عازلاً يجعلهما جزيرتين لا يصل بينهما أدنى جسر حل فلسفي ممكن أولاً؟ وهل هو حقاً الحل الذي ينسبه إلى كنط سواء أخذ هذا الحل مفصولاً عما أدى إليه لاحقاً في المثالية

الألمانية أو موصولاً بمستتبعاته فيهـا وفي الفكـر الألمـاني منذئـذ إلى الآن ؟

فسواء انطلقنا من ضروب النقـد الثلاثـة أو مـن كتـاب الدين بمقتضى العقل بمجرده (*Die Religion innerhalb* der *Grenzen der blossen Vernunft*) أو كتـاب الخصومـة بين الكليـات في ثلاثـة فصول (*Der Streit der Fakultä ten in drei Abschnitten*) فإننـا لا يمكن أن نقبل هذه النسبة. والمعلوم أن النقد الثاني يقول بمسلمات العقل العملي التي هي جوهر الديـن غاية للأخـلاق. والمعلوم أن النقد الثـالث ليـس إلا التأسيس شبه التجريبي على جوهـر مـا تدركـه ملكـة الحكـم الجمـالي والغـائي (التجربـة الجمالية وتجربـة الجلال بضربيه المؤثر بالانبهار أمـام العظمة والمؤثـر بالرهبـة والخشـوع اللذين من جنس العبادة). وقبل ذلك أليـس كنـط قـد اعترف في النهاية أن المبرر الأساسي لنقد العقـل النظـري هـو توفير الشـرط الضروري والكافي لقيام الأخلاق والدين وبصـورة أكثر صراحـة الإيمان أعني الأسس الثلاثة للاستعمال العملي للعقل: الله والحرية الإنسـانية وخلود النفس البشرية، وذلك في مقدمة الطبعـة الثانية حيث قال:" وهكذا فإنه ليس بوسعي أن أقبل باستخدام (مفاهيم) الله والحرية وخلود النفس لصالح استعمال العقل عملياً إذا لم أحد في الوقت نفسه من مزاعمه المغالية، إذ إن العقـل لا بـد لـه –لكـي يصـل إلى مثـل هـذه المزاعم المغالية– من أن يستعمل نوعاً من المبادئ التي تكفـي في الحقيقـة عندما تستعمل في معرفة موضوعات التجربة الممكنة وتكفـي في الوقـت

نفسه إذا استعملت كذلك في معرفة ما لا يمكن أن يكون موضوع تجربة ممكنة لتحوله فعلاً ودائماً إلى مجرد ظاهر من الوجود، فتجعل من ثم كل توسيع عملي لاستعمال العقل الخالص أمراً ممتنعاً. لذلك فقد اضطررت إلى رفع العلم لأمكن للإيمان: ذلك أن وثوقية الميتافيزيقا أعني الحكم المسبق بالتقدم فيها من دون نقد العقل هو المعين الحقيقي لكل مجادلة في الأخلاق، هذه المجادلة التي هي دائماً شديدة الوثوقية بإطلاق:

(Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, socher Grundsä tze bedienen muss, die, indem sie in der Tat bloss auf Gegenstände mö glicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmö glich erklä ren. Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d.i. das Vorteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität wider streitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist) .

وهل يوجد من يجهل أن المشكل الذي يعالجه كتاب الدين بمقتضى العقل بمجرده ليس شيئاً آخر إلا المعركة بين الخير والشر استناداً إلى نظرية الخطيئة الموروثة (Die Erbsünde) وفيها يستعمل كنط فكرة المسيح مثالاً من مفهوم الإنسان الكامل بالمعنى الصوفي للكلمة؟. ثم أخيراً من يجهل أن كتاب كنط في الخصومة بين الكليات قد أدانته المراقبة لكونه يؤكد فيه على حق كلية الفلسفة أن تبحث في المسائل الدينية استناداً إلى تمييزه الشهير بين الكلام

النقلي الذي يعتمد على النصوص وتاريخها والكلام العقلي الذي هو من مهام الفلسفة، وأن كنط قد اعتبر كتابه في الدين السابق دفاعاً عن الدين المسيحي في رده على منع السلط له من الكلام في المسائل الدينية؟.

إلى متى يغالط المثقف العربي القارئ العربي الذي يتصوره جاهلاً بالفكر الغربي فيسوغ أموراً لا يقبلها العقل ويعتبر ما يمكن في الفكر المسيحي ممتنعاً في الفكر الإسلامي: متى كانت الفلسفة تستطيع أن تحجم عن البحث في المسائل الدينية، وأن تعتبر المسألة الدينية مسألة غير فلسفية فتكون:" **الأسطورة أسطورة والدين دين والفلسفة فلسفة**"؟ ما هذا الكلام؟ أليس هذا من جنس الموقف الساعي إلى تحييد القضايا الدينية باسم وهم الحوار بين الأديان في المستوى الفلسفي والديني ؟ هل يمكن أن نجعل من الحل السياسي لمسألة التعايش بين الطوائف شرطاً نلزم به الفكر الفلسفي الذي لا يمكن أن يقنع بأنصاف الحلول في بحثه عن الحقيقة عامة وأسمى الحقائق خاصة أعني الحقائق في الفكر الديني التي هي عينها الحقائق الفلسفية، وهما حسب هيجل حقيقة واحدة ولا يتميزان إلا بالشكل.

* * *

المسألة الرابعة: أساس المشروع النهضوي

الشك الرابع والأخير

هل يكفي العامل القومي لتأسيس الإطار الحضاري الذي يؤسس مشروعاً فلسفياً يوحد العرب، أو هل هو بالأحرى سيعيدهم إلى التناحر بين القوميات الفرعية التي استعربت بفضل الإسلام، ويمكن أن تعود إلى قومياتها غير العربية مثل البربر والأكراد وكثير عداهم من القوميات غير العربية ،كما حدث عندما كان من نتائج توكيد الأتراك على القومية التركية إحياء كل النعرات القومية التي قضت على الخلافة الأخيرة ؟

النقاش:

تصور دعاة القومية في المشرق العربي أنها الحل الأمثل للتعالي على التعددية الدينية، وللتخلص من الدولة العثمانية التي صارت تعتبر استعماراً وخاصة من قبل النخبة العربية ذات العقيدة المسيحية. وطبعاً فكل مسلم من المغرب لا يمكن أن يرى هذا الرأي لكوننا مدينين ببقائنا مسلمين وعرباً للدولة العثمانية التي حالت دون بلوغ حرب الاسترداد إلى المغرب العربي لتمسيحه كما فعلت في كامل تراب الأندلس وجنوب إيطاليا (يكفي تذكر استعمار شارل الخامس لتونس لمدة تناهز نصف القرن في القرن

السادس عشر، وكاد يمسحها لولا التدخل العثماني. وقد بدا هذا الحل ناجعاً في البداية عند إخوتنا في المشرق العربي، إذ سرعان ما وظف في ما يسمى بالثورة العربية الكبرى التي كلف بقيادتها شريف مكة بتدبير وإيحاء من نصائح الأصدقاء الإنجليز. لكن هذا الحل سرعان ما تبين مصدراً لمشكلات أكبر وأخطر من المشكلات التي قدم حلاً لها. فهو قد أحيا النعرات القومية على مستويين: ضمن ما استعرب من شعوب الأمة الاسلامية ثم بين شعوب الأمة الإسلامية الأساسية التي صنعت تاريخ الإسلام: العرب والفرس والأتراك.

ومنذ أن تجاوزت أوروبا فكرة الدولة القومية التي عجزنا عن تحقيقها تردت هذه الدولة القومية في الحقيقة عندنا إلى الدولة القطرية التي باتت تبحث لها عن مقومات القومية بالاستناد إلى التاريخ المتقدم على الإسلام، وبما حصل خلال حقبة الاستعمار حتى وإن ظل الإعلان عن هذه النزعة يقدم بالكثير من الاحتشام وفي بضع الفترات دون بعضها الآخر. وفي الحقيقة فإننا لا يمكن أن نفهم تاريخ العرب الحالي إلا بالتنافس بين هذه القوميات المتقدمة على الإسلام، وبتأثير المستعمر وثقافته التي تنافس مقومات الثقافة العربية باسم تحديث سطحي يعوض الأخذ بالأسباب بالأخذ بأنماط العيش والنتائج: بين قومية عراقية تتغنى بتاريخ ما بين النهرين، وقومية مصرية تتغنى بتاريخ الفراعنة، وقومية شامية تتغنى، لست أدري بماذا، وقومية تونسية تتغنى

بالأمجاد القرطاجنية، وقومية لبنانية تتغنى بالأمجاد الفينيقية إلخ... وبذلك توطدت قوميات زائفة فبتنا دون القومية العربية وفقدنا كل رسالة كونية يمكن أن تصل إلى السقف الذي حدده دورنا التاريخي الكوني الأول، وصار الكثير منا حلمه الأكبر أن يصبح نسخة من مستعمر الأمس.

ماذا نجد في مقترحات الأستاذ تيزيني: انكماشاً على العروبة دون مضمون يحدد رسالة معينة. بماذا سنصمد أمام الدعوة الشرسطية (من شرق أوسط) وجل أقطارنا روابطها الموضوعية (أعني الاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية) بمستعمر الأمس أقوى بأضعاف من روابطها بالأقطار العربية الأخرى؟ وما المشروع التاريخي الطموح الذي يمكن أن نقدمه للشباب حتى يصبح قادراً على النشوة الوجودية التي تصاحب المشروعات التاريخية التي من جنس ما قدمت فلسفة المثالية الألمانية للألمان فوحدتهم وجعلتهم أعظم أمم أوروبا، بعد أن كانوا إلى منتصف القرن التاسع عشر أقلها تقدماً وتحديثاً ومنقسمين إلى ما يناهز الـ ٣٥٠ إمارة ودويلة، حتى نضرب أمثلة حية وحديثة فلا نوصم بالماضوية إذا قدمنا مثال النهضة العربية الأولى التي كانت مشروعاً كونياً ولم تكن مجرد وصفة قومية كالتي نجدها في ما يسمى بمشروعات الفلسفة العربية المعاصرة؟

لن أطيل القول في هذه المسألة يكفي أن أبقي السؤال معلقاً: ما

المشروع القومي ظرفاً والكوني رسالة في بناء النهضة العربية الثانية على القومية العربية؟ وحتى لا يتحول البحث إلى منازعات سياسية هي أكره ما أكره لكونها هي الداء الذي حال دون تخبنا والبحث الفلسفي والعلمي الجاد، يكفي أن أشير إلى فساد ظنهم أن كون كل شيء ذا بعد سياسي يعني أنه صار كله سياسيا، بحيث أصبح يغني عما هو أهم من كل فكر سياسي بالمعنى المباشر للسياسية، أعني المشروع النهضوي الذي يقدم توسيعاً للأفق الإنساني وليس بمجرد وصفة قومية من جنس السؤال السخيف: كيف نلحق بركب الحضارة فنكون مثل الأوروبيين بدلاً من تقديم نموذج جديد للإنسانية بديل من الإنسوية العربية (وعلاماتها هي في الحقيقة الذاتية التي يعتبرها الأستاذ التيزيني قيمة القيم في مقترحاته). هذه الإنسوية تعيش في أزمة وليس في الغرب كما يتصور البعض مثال أعلى يحتذى إلا إذا تصورنا غاية تطوره أعني العولمة غاية ينبغي السعي إليها. ويكفي أن نتصور ماذا كان يمكن أن يكون الأمر لو أن العرب في نهضتهم الأولى سألوا مثل هذا السؤال: أما كان أقصى ما يمكن أن يحصل أنهم يصبحون غساسنة ومناذرة على بكرة أبيهم؟

* * *

تعقيب على مبحث
(نحو فلسفة عربية متميزة)
للدكتور أبو يعرب المرزوقي

الدكتور طيب تيزيني

— ١ —

لعلنا نلاحظ في أيامنا الراهنة ظاهرة جديدة أو فيها كثير من الجدّة تجتاح الفكر العربي، بأنساقه كلها أو في معظمها؛ تلك هي تعاظم القلق سطحاً وعمقاً حيال (المصير) العربي. فمنذ عقد ونيف من الزمن، أي منذ بدايات تشكّل ما سيُعرف بـ(النظام العالمي الجديد) الذي اكتسب مصطلح (العولمة)، راحت تتضح لدى المفكرين والسياسيين العرب عموماً، ولدى أرهاط معينة منهم على نحو خاص، بعض سمات هذا النظام، دون أن ينتهي ذلك إلى حالة من الإجماع النسبي. ولكننا نلاحظ أن واحدة من هذه السمات ربما أخذت تُفصح عن نفسها بوضوح قليل أو

كثير، وبمثابتها أحد المداخل الحاسمة إلى ضبط البنية العامة الحاسمة للنظام المذكور. وقد نعبّر عنها بالصيغة التالية: إن العولمة تتجسد في كونها نظاماً اقتصادياً وسياسياً وسوسيوثقافياً يسعى، عبر آلياته وإمكاناته الكبرى، إلى ابتلاع الطبيعة والبشر في سبيل تمثلهم وهضمهم ومن ثم تقيُّئهم سِلعاً.

كان ذلك بمثابة تبشير بما تقدمه (ما بعد الحداثة) من طرح يتلخص بالدعوة إلى إسقاط (الأنماط الأساسية)، التي تكونت في التاريخ الأوربي منذ بدايات العصر الرأسمالي، مثل العقلانية والديموقراطية والحداثة والفلسفة والإيديولوجيا..إلخ. أمّا مسوّغ ذلك فيقوم على أن تلك الأنماط قد (استُنفدت) تاريخياً. وتكتمل اللوحة حين نتبيّن أن الدعوة المذكورة تتسع لتشمل (أنماطاً) أخرى ذات خصوصيات بالغة الحساسية والرهافة في حياة البشر، تبرز في مقدمتها (الهُوية) و(التاريخ) و(الوطنية) و(القومية) و(التراث) و(العقائد) الدينية وغير الدينية المحفّزة على التقدم الإنساني. في هذا وذاك تتقاطع ما بعد الحداثة مع النظام العالمي الجديد - العولمي، ليصل هذا الأخير - تحت دواعي بنيته الأساسية ووظائفه المركزية - إلى الدعوة لتفكيك الحدود بين الدول والمراكز الحضارية والهيئات والمؤسسات، تهيئةً لـ(إعادة بناء العالم) وفق المبادئ والقواعد والمثل، التي تقتضيها ضرورات (الكونية الجديدة)، (كونية السوق السِّلْعية) بوصفها مِهاد (القرية الكونية الواحدة).

في هذا السياق الكوني التاريخي، يجد المفكرون والسياسيون وجموع من العاملين في الحقل الثقافي العربي أنفسهم في وضعية تبدو وكأنها مباغتة للجميع، وتأخذ عليهم أنفاسهم. فإذا كان التدفق الغربي الحديث (الاستعماري الإمبريالي) باتجاه العالم العربي قد حدّد سقفه بحيث لا يخرج على ضرورات الاحتفاظ بالهويات الوطنية المحلية والدولتية في هذا العالم بحدود توظيفها في خدمة مصالحه الاستراتيجية، فإن النظام العالمي الجديد رفع هذا السقف إلى حدّه الأقصى المحتمل: تفكيك كل شيء وإسقاطه لصالح (كونيته السوقية السلعية) المأتي عليها. وقد أتى ذلك ليواطئ على حالة (الحُطام العربي)، باتجاه أن يُفضي ذلك إلى إغلاق ملفّ الرهانات العربية التاريخية المفتوحة.

واللاّفت بقوة أن دعوة التفكيك والإسقاط تلك تأتي في اللحظة التي أخذ يتضح فيها، لنخب ثقافية وسياسية وغيرها، أن ما يسعى (العولميّون) إلى إنهائه في عالمهم الجديد، هو - بالضبط وضمن الخصوصيات المطابقة - ما يفتقده العالم العربي وما يعمل جموع من مثقفيه وسياسيّيه على التأسيس له: إن الدولة القومية - الفيدرالية مثلاً - والديموقراطية السياسية، والحراك السياسي والثقافي، ومشاريع التنمية الشاملة في إطار إصلاح وتحديث عميقين للمؤسسات العامة والخاصة وضمن مجتمع مدني مفتوح، إن هذا وذاك إضافة إلى إعادة بناء النظام الثقافي العربي والقوة

الذاتية في كل بلد عربي، هو كله مطروح على بساط البحث بهدف إنهائه على صعيد كونه لايزال طموحاً عربياً. وفي هذا كله، تقف مسائل التراث العربي منهجاً وتطبيقاً وعبرها مسائل الثقافة العربية عموماً في موقعها الراهن من الداخل العربي والخارج الكوني، الغربي منه تخصيصاً، لتطرح أسئلة جديدة يخترقها جميعاً سؤال المستقبل والمصير والآفاق المحتملة.

في ذلك المنعطف النظري والمنهجي، يبرز ذلك السؤال الأخير بصيغة يمكن تحديدها وضبطها على النحو التالي: أما زال محتملاً المجازفة بالتفكير في مشروع نهوض جديد، يجيب عن المشكلات المكدَّسة والمعلقة القديمة والمستجدة في الواقع العربي الراهن، ويؤسس لعملية التقدم المعقدة؟ ويأتي هذا السؤال في سياق محاولات تأبيد (التخلف) العربي، بحيث يصير (تخليفاً) قصْدياً يحرص الساعون إليه في الداخل كما في الخارج على زرعه في عمق المجتمع العربي. ولعل الجزائر ولبنان يقدمان نموذجين بالغيْ الأهمية على ما نحن بصدده. وملاحظ أن الحرب الأهلية في لبنان بطريقة أو بأخرى أسهم فيها، بدرجة معينة، بحيث اكتسبت الحرب المسلحة صيغة حرب فكرية وإيديولوجية. ولكنها – في أساسها – لم تكن حرباً فكرية وإيديولوجية، ناهيك عن القول بكونها (حرباً فلسفية بين الإيمان والإلحاد)، كما يرى الأستاذ مرزوقي في بحثه الذي نحن بصدده هنا (ص١٨ من البحث).

إن رأياً مثل هذا الـذي يطلقـه الأسـتاذ مرزوقـي يغيّـب أكـوام المصالح الاقتصادية والطبقية والطائفيـة والسياسـية والإدارية إلخ.. التي كمنت وراء الحـرب المذكـورة وجـاء الفكـر الطـائفي ليظهـر بمثابته تلخيصاً واختزالاً مكتّفين لها أولاً، ويمنح الفكـر (الفلسـفي) دوراً مضخّماً يجد تفسيره في المنظومة الفلسفية المثالية التي تـرى في الأفكـار (الفلسـفية) عوامـل التغيـير الاجتمـاعي ثانيـاً، ويجسد في الصراع بين الإيمان والإلحاد خلاصة تلك الأفكار ثالثاً.

* * *

من ذينك الموقعين ينطلق الباحث في بحثه، متجهاً نحو مشـروع يؤسس لـ(فلسفة عربية معاصرة). فـالنظر إلى (الفكـر) مـن حيـث هو مقوِّم الواقع والتاريخ مـن طـرف أول، وتحديد (هـذا) الفكـر بمثابته فكراً إيمانياً وفكراً غير إيماني من طرف ثان، هما ما يؤسس لمجموعة الأفكار التي قدمها الأستاذ مرزوقي في البحث إياه. فبـدلاً من العمل على تقصي الخصوصية التاريخية للحقل الذي يراد له أن يكون حاضنة الفكر الفلسـفي الـذي يسـعى الكـاتب إلى إنتاجـه، ينطلق هذا الأخير باتجاه ذلك مُفعماً بالمقارنات بين هـذه الوضعيـة وتلك، وبين هـذا الفكـر وذاك، بحيـث تنقشـع مـن يديـه الحـدود التاريخية، التي تجعل – مع (ذاتية الفلسفة) – ذلك الفكر الفلسـفي على ما هو عليه. من تلك المقارنات ما يعقده الباحث بين ظروف

الإسلام الباكر في النصف الأول من القرن السابع الميلادي وبين ظروفنا العربية والإسلامية المعاصرة، وما يعقده بين فكر ابن تيمية وابن خلدون وبين (النظرية الوضعية)، إضافة إلى ما بين إخوان الصفاء وبين (الوضعية العملية أو الماركسية) إلخ.. (انظر ص: ٤٢، ٩٧). بهذه الكيفية، نفتقد سياقات تاريخية ثلاثة للظاهرة، التي نعمل على تقصيها، وهي:

١) السياق العمومي الكلي المتمثل بـ(العصر).

٢) السياق العمومي الخصوصي المتمثل بالمجتمع الذي أفصحت عن نفسها فيه.

٣) السياق الخصوصي المتعلق بعملية تبنْين الظاهرة ذاتها.

ونضع يدنا على مواقع أخرى حاسمة من بحث الأستاذ مرزوقي يفصح فيها، بوضوح مؤسَّسٍ منطقياً، عن ذلك النهج اللاتاريخي، الذي يُعيق الباحث في عملية تقصّيه لحيوية التاريخ الفكري العربي. فمن طرف أول، يميز الكاتب تمييزاً يكاد يكون قاطعاً، بالإعتبار الإبيستيمولوجي، بين (التاريخي) و(الفلسفي)، وذلك بصيغة التمييز بين (الذاتي والطارئ). فهو يرى أن البحث ذو بعدين: (تاريخي لظاهرة الفلسفة وفلسفي لحقيقتها.. ونقدم البحث الفلسفي على البحث التاريخي تقديماً للذاتي على العرضي). (ص ٣٠). هاهنا، نتبيّن غياباً فظّاً لجدلية التاريخي

والفلسفي. فإذا كان الأول، حقاً، ذا بعد طارئ (عرضي) فإنه، في الوقت ذاته، ذو بعد ذاتي. ذلك لأن عملية تجلّي المسألة هي وجه من أوجه ذاتيتها؛ فالظاهر يتجوهر، والجوهر يتمظهر. ولهذا، فإن تلك الثنائية بين التاريخي والفلسفي تُفضي إلى النظر للتاريخ بمثابة (حاملة) تنتقل عليها (حقيقة) الفلسفة من مرحلة إلى أخرى وكأنها بنية ثابتة، من حيث الأساس. وهذا، بدوره، يُظهر لماذا وصل الباحث إلى القول بأن (العلل الظرفية)، في نشأة الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية، كانت بمثابة امتهان لهذا الأخير (ص ٣١).

أما من طرف ثان، فإن الحضور الذي يكاد يكون حاسماً للنهج اللاتاريخي في بحث الأستاذ أبو يعرب المرزوقي، يعلن عن نفسه في واحدة من أعمق وأعقد الإشكاليات في الفكر الإسلامي، وهي تلك التي تتمثل في (الوحي). هاهنا، قد نرى أن هذا الأخير ظل – في غالب التفسيرات والتأويلات والقراءات التي قدمها حوله مفكرون ومنظرون عرب وإسلاميون ومستشرقون وغيرهم – يُنظر إليه بمثابته حدثاً أو أمراً خارجاً على التموضع التاريخي المشخص. بيد أن العودة إلى بعض القراءات والدراسات تنظر إلى ذلك ربما على نحو لا يخرج عن هذا التموضع، وذلك حيث يتصل الوحي بالنبي وبالبشر. وهذا الأمر يتصل (بآية التنزول)، التي يرد فيها: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾ [الإسراء:١٧/١٠٦]. ويتناول الزمخشري ذلك

من موقع التمييز بين (نُزّل) و(أُنزل)، فيرى أن القرآن الكريم نُزّل، أي نزل منجَّماً، في حين يرى أن التوراة والإنجيل أُنزلا[١]. والفرق بين هذا وذاك. فالقرآن نَزَلَ (جملة واحدة إلى سماء الدنيا)، ولكنه (نُزِّلَ على النبي آية آية) على امتداد عشرين سنة. ولما كانت عملية التنزّل ذات غاية اتصلت بالنبي وبالبشر، فقد راح التساؤل يطرح نفسه فيما إذا كان - من جهة النظر اللاهوتية الميتافيزيقية - مُسوَّغاً أن يتحدث المرء عن تماه كلي بين المقاصد الإلهية من الوحي والتوضعات البشرية النبوية أو النبوية البشرية التي يفضي إليها، وكذلك بينها وبين (الأفهام البشرية)! ولعله في حال الحفاظ على (التوحيد) وعلى (وحدة الذات بالصفات)، يظهر الأمر على أنه أو كأنه قابل للتّسييق التاريخي[٢] من موقع ذلك وفي ضوئه، أليس محتملاً أن نحافظ على تدفق التاريخ، بل على مفهوم التاريخ وسياقه، حين يجري الحديث على (الوحي)، الذي أتى من أجل البشر، وكان عليه من ثم أن يعقد صلة ما معهم، بما هم بشر!. بيد أن الأستاذ مرزوقي - في نهجه اللاتاريخي الغالب - يرى أن الوحي يجد غايته في بدايته، ومن ثم بدايته في غايته (انظر: ص ٢٥)، دون (التخمين) بأن عملية

---

(١) انظر الكشاف للزمخشري ١/ ١١١.

(٢) انظر حول ذلك كتابنا: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة - دمشق ١٩٩٧م، الفصل الخامس، خصوصاً ص٣٥٦ -٣٦٠.

(الصَّدْع) به و(تلقّيه) بشرياً يمكن أن تجعل منه نسقاً ذا (رجْع بشري)؛ خصوصاً وأنه (كان ينزل حسب الحوادث ومقتضى الحال) المشخص[١] . وفي الوقت ذاته، نقرأ لدى الباحث ما يدعو إلى التساؤل حول الاتساق المنطقي في بحثه. فهو من طرف يكثف النظر في الوحي على ذلك النحو (الاختزالي) القاطع، ومن طرف آخر يعلن (ص٢٥ من البحث) أنه (لأول مرة في التاريخ الإنساني نجد أمة تنفي الهوية القومية الثابتة والمغلقة. فالهوية في التصور العربي الإسلامي هوية مفتوحة... إنها بنية تاريخية لا هيئة عضوية). كيف ينظر الباحث إلى ما يبدو لنا مفارقةً منطقية في هذه العملية؟

في هذا المنعطف المعقد، لعلنا نرى أن قراءة الزمخشري لكيفية الصدْع بالوحي أولاً والأخذ بالتمييز النسبي بين (كتاب التنزيل) و(كتاب التأويل) ثانياً، يمكن أن يزحزحا تلك الثقالة القاطعة التي يراها جمع من المفسرين والفقهاء والباحثين الإسلاميين سمة حاسمة من سمات العلاقة بين (السماء) و(الأرض)، أي بين الوحي والبشر. وفي هذا السياق، نود الإشارة إلى نقطة قلّما ظهرت على أقلام أولئك وغيرهم، على أهميتها التي ربما كانت حاسمة بالنسبة إلى مصائر العلاقة بين (المطلق) و(النسبي) وفيما يتصل بالدين؛ تلك النقطة تقوم على غياب أو تغييب (التاريخ ومقولة التاريخ)

(١) أحمد أمين – فجر الإسلام ص١٩٥.

لصالح (ثنائية الوحي والعقل). فبغض النظر عن التيار الديني ذي الحضور الواسع والقائم على إقصاء العقل والعقلانية، يرى التيار الآخر الآخذ بالعقل والعقلانية أن (العقل) يجد وظيفته الكبرى في التدليل على وجود الله عبر تجلياته في الكون الطبيعي والإنساني، إضافة إلى وظائف أخرى. ومن ثم، فهذه الوظيفة تجد حدودها في هذه الدائرة.

* * *

— ٢ —

إن إقصاء التاريخ والتاريخية عن الفكر العربي الإسلامي، الذي يجد مصدره في وحي يُرى أن مبتداه يشير إلى منتهاه وأن منتهاه متضمن في مبتداه، يجعل من الحديث عن (فلسفة عربية إسلامية) بل عن (فكر عربي إسلامي) أمراً غير سائغ. فسيْراً على تقاليد أرسى معالمهما في المغرب العربي بعض المفكرين منهم محمد عابد الجابري، يتابع الأستاذ مرزوقي عملية التشكيك القاطع في الفكر العربي وفي منتجيه منذ العصور العربية الإسلامية الوسطى وحتى المرحلة الراهنة. وكأن الباحث العربي (مكتوب عليه) أن يبدأ دائماً من صفر لا تاريخي، ليؤسس عليه (فكراً رياديا جديداً)، أولاً بأول. وفي هذه الحال، يفرِّط بـ(تاريخية الأصفار السابقة) أولاً، وبـ(عملية التراكم التاريخي) التي تحدثها (العبرة التاريخية)

الكامنة وراء ذلك ثانياً. فبدلاً من (الاستئناس) بمقولة (جدلية الاتصال والانفصال) أو (الاتصال انفصالاً والانفصال اتصالاً)، التي تطرحها المادية التاريخية الجدلية التي يهاجمها الأستاذ مرزوقي، دون تبصّر كاف بها، يجرّد قلمه إلى إلصاق تهُم (الإنشائية الفوقية والقول الإيديولوجي البعيد شديد البعد عن القول العلمي - ص١٩) بـ(التجربتين العربيتين الإسلاميتين الوسيطة والمعاصرة). ويتابع تُهمه لهاتين التجربتين ولمنتجيها من الفلاسفة والمفكرين العرب، مستخدِماً في سبيل ذلك ما أظهرناه سابقاً تحت حدّ (نهج المقارنة) بنسيجه الانتقائي اللاتاريخي. ففي معرض حديثه على ابن تيمية وابن خلدون، يعلن أن الحلول التي قدّماها على صعيد الفلسفة هي (في كل الأحوال أفضل ألف مرة من كل الحلول التي اقترحها أدعياء التفلسف من المحدثين الذين ليس لهم ثقافة فلسفية تضاهي ثقافتهما برغم اختلاف العصور). ويتابع الكاتب على الصفحة نفسها (ص١١٠) تشهيره بكل (المتفلسفين العرب الحديثين) بطريقة وثوقية ترتفع عالياً إلى مستوى استباحةِ تاريخيةِ وخصوصيةِ المراحل التاريخية وشخوصها: (فلا وجود لمتفلسف عربي حديث واحد يدعي تقديم المشروعات له من العلم بعلم عصرنا مالهما بعلم عصرهما فضلاً عما تميّزا به من ذكاء تضرب به الأمثال). وأخيراً، يكتب الأستاذ مرزوقي مسترسلاً في هجومه العقيدي (الإيديولوجي) على كل ما ظهر من أفكار ورؤى

ومشاريع فلسفية عربية، واصلاً بذلك إلى ضرورة إحداث (قطيعة إبيستيمولوجية - مطلقة) مع هذا كله، معلناً - على نحو ضمني كما أعلن الجابري في حينه - أن ما يقدمه في بحثه المعْني هنا يحمل تباشير (الحل العلمي): (فكل المشروعات المزعومة فلسفيةً (التي قدمها مفكرونا) ضروبٌ من العجلة الخالية من التؤدة العلمية - ص١١١).

هاهنا، نجد أنفسنا أمام نموذج من (النقد التصديقي) للفكر الفلسفي العربي في تجلياته الممتدة أكثر من ألف وثلاث مئة سنة. فهو (فكر إنشائي فوقي إيديولوجي لا علمي دعيٌّ عجِلٌ خال من التؤدة العلمية ص ١١١). وحيث يكون الأمر كذلك، ألا يغدو من المسوّغ أن يذهب فكرنا بعيداً باتجاه المصادر البعيدة الخفية أو التي يُخفيها نصّ المرزوقي، وهي تلك التي تمتح من الفكر الاستشراقي ذي النزوع العرقي والقائل - بقلم إرنست رينان[1]: (من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية (لفظ عربية)...، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية). إن التحدث عن (فلسفة عربية) ليس، إذن، إلا من قبيل الزيف أو المواربة التاريخية. لماذا؟ يجيبنا الأستاذ مرزوقي، ربما ضمناً، بأن (أبطال - العرب والمسلمين -

---

(١) Générale et systém comparé des langnes des langnes semitiques, Paris, VIE ed. P.10.

جميعاً من المجتناء – ص٢٦)، بحيث لا يصح أن نتطلب منهم أنفسهم أن يقدموا لنا (ما نتعلمه) على مستوى الفكر الفلسفي أو النظري عموماً. وفي هذا، يلتقي الكاتب مع رينان إياه، الذي يعلن، صراحة ودون غمغمة: (وأعدّني أول من يعترف بأنه لا يوجد ما نتعلمه، أو نتعلّمه تقريباً، من ابن رشد، ولا من العرب)[١] . ويعلّل رينان ذلك الحكم قائلاً: (وليس العرق الساميّ هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة)[٢] .

وإذا كان محمد عابد الجابري قد أحال (غياب) الفلسفة من التاريخ العربي إلى اللغة العربية، التي تقوم – على حد قوله – على (خاصتين اثنتين هما لا تاريخيتها وطبيعتها الحسّية)، مما يحول دون توفرها (على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير، (ومن ثم) فهي ليست لغة ثقافة وفكر)[٣] ، فإن المرزوقي لعله يحيل ذلك (الغياب) إلى عدد من العوامل يبرز منها هيمنة (المقابلة السطحية بين إبيستيمولوجية علوم الطبيعة وإبيستيمولوجية علوم الإنسان (التي قامت) على الضرورة السببية التي تُعتبر أساس الأولى والحرية

---

(١) ص١٣ من كتاب رينان: ابن رشد والرشدية – بالعربية ترجمة عادل زعيتر، ١٩٥٧م.

(٢) المرجع نفسه ص ٤٤–٤٥.

(٣) محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي. دار الطليعة، بيروت، ط٢ ١٩٨٥م، ص٨٠ – ٨٦ .

الخلقية التي تعتبر أساس الثانية وهما تصوران بدائيان للمعرفة العلمية في الفلسفة القديمة). (ص١٥ من البحث). ويلجأ الباحث، في سياق ذلك، إلى حالة الفصل في إنجاز عملية تجاوز تلك المقابلة، إلى القول بأن (كلا التجاوزين من مقومات المذهب الأشعري وهما أساسا نقد الغزالي للفكر المشائي وللفكر المعتزلي) (نفسه- ص١٥).

إن الأستاذ المرزوقي، هنا، يريد أن يُعْلمنا أن إشكالية (التفكير البدائي العربي الإسلامي) تقوم على أنه - في تناوله للعلاقة الإبيستيمولوجية بين العلوم الطبيعية والأخرى الإنسانية - تورط في الحديث عن خصوصية كل منهما، بحيث لا يختلط الحابل بالنابل على صعيد التمييز الإبيستيمولوجي بين الحدث الطبيعي والحدث الإنساني. أما الحل، برأيه، فقد أتى من الأشعري، الذي - كما هو معروف - أقصى مفهوم السببية الطبيعية عبر تحويله إلى مفهوم (العادة والتعوّد). والطريف في ذلك يكمن في أن الباحث يرى ذلك دفْعاً للعلوم الغربية وتعميقاً لها (انظر: ص١٤). ولو أن الباحث قد قام بنقد إبيستيمولوجي للعلاقة التي تدنت، لدى جموع من الباحثين العرب (والغربيينَ كذلك)، إلى مستوى ميكانيكي ضار، مع الاحتفاظ بما يجعل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية علوماً لها خصوصيتها بقدر ما تمتلك الأحداث (الطبيعية) و(الإنسانية) من خصوصية، نقول، لو فعل الكاتب

ذلك، لكان على قدر كبير من الحقيقة. أما أن ينظر إلى كلا تَعطيْ العلوم في ضوء واحد، فإنه يكون بمثابة من ينظر إلى علـم الفيزيـاء متماهياً مع علم النفس!

ولعلنا نضع يدنا على أحد أهم الأسباب الإيديولوجيـة، الـتي حدتْ بالأستاذ مرزوقـي إلى النظـر لـ(الفلسـفة العربيـة أو الفكـر الفلسفي العربي)، خصوصاً المتحدر من الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة، بمثابته فكراً (مُلْتبساً زائفاً إنشائياً إلخ..)، كما ورد معناه ذلـك اللهـاث وراء (الغرب) مـن حيـث هـو النموذج للنهـوض، محطّماً بذلك ليس خصوصية التاريخ العربي الإسلامي فحسب بل كذلك خصوصيات التواريخ الغربية والآسيوية والإفريقية وغيرها. فهو يعلن بكثير من الثقة: (والغريب أننا نرى أمام ناظرينا التكـرار الناجح لتحقيق النهوض في جل بلاد آسيا غير الإسلامية فضلاً عن تجربة اليابان في القرن التاسع عشر يتحقق بما يمـاثل الشـروط الـتي تحققـت بها النهضة الغربية، ولا نعي ذلك). (ص١٢٥).

* * *

– ٣ –

في ضوء ذلك كله ومن موقعه، نتجه الآن إلى ما دعاه الأسـتاذ مرزوقي (مشروع تأسيس فلسفة عربية متميزة من حيث هو فكـر

متّصف بصفتين: تعبير عن وعي نهضوي مقبل أو مدبر...). (ص٤٢ من البحث). فإذا كان الباحث محقاً في النظر إلى ذلك المشروع بمثابته (تعبيراً عن وعي نهضوي)، فإننا - بعد ذلك - لا ندري بالضبط كيف يحقق ذلك بعد أن ترك (الحقل الفكري النظري العربي) يباباً. وبكيفية أكثر ضبطاً، يتحدد الأمر بصيغة السؤال التالي: إذا كان الباحث قد أطاح بـ(التجربتين الفلسفيتين العربيتين الإسلامية الوسيطة والمعاصرة)، اللتين مثّلتا حالتين (استُعير القول الفلسفي (فيهما) وكأنه قول تام لكونه لم ينشأ نشأة ذاتية خلال ممارسة النظر والعمل - ص١٩، فمن أين يبدأ في ذلك؟ هل من (صفر راهن) يقطع تماماً مع تينك التجربتين، أم من (الغرب)؟ هاهنا، يُدخلنا الأستاذ مرزوقي في التباس يقارب المتاهة! فهو إذ أدان (التجربتين) المذكورتين اللتين تجسدان، والحال كذلك، ما نتعارف عليه تحت حدّ (التراث الفلسفي العربي الإسلامي)، فإن حديثه عن (بعث الفلسفة العربية)، لا يعود ذا معنى (ولعلنا نرى في ذلك أحد التناقضات التي تفصح عن نفسها في بعض مواضع البحث الذي بين أيدينا). فالكاتب يعلن أن (اشتراط) العلاقة بالماضي (القائمة على العودة الإحيائية إليه) والتركيز على لحظة محددة باعتبارها نقطة بداية الاستئناف الممكن لبعث الفلسفة العربية بعثاً يجعلها متميزة في حضارتنا، يوجبان بحث مميزات تلك اللحظة). (ص١٠٤ من البحث. انظر كذلك:

ص١٣). وإذا غضضنا النظر عن ذلك التناقض وافترضنا أن الكاتب يود الانطلاق نحو (بعث الفلسفة العربية من حيث هي نقطة بداية)، فما هذه (الفلسفة العربية) المعنية هنا؟

في إجابته عن ذلك السؤال، يؤسس الباحث لعملية انتهاك الخصوصية النسبية، التي تمتلكها (الفلسفة) والتي تجعل منها ما هي عليه. فإذا كان محقاً في التشكيك في القاعدة التي تقوم على (رفض الفكر الفلسفي باسم الفكر الديني وعلى رفض الفكر الديني باسم الفكر الفلسفي) – ص٨١، فإنه – فيما نرجح – على خطأ منطقي ومنهجي فادح، حين يلغي الحدود المنهجية والنظرية القائمة بين النسقين المذكورين. فهو يرى أن (الفكر الفلسفي فكر لكونه في ذروته سؤال ديني.. والفكر الديني فكر لكونه في ذروته سؤال فلسفي) – نفسه. فإذا كانت الفلسفة غير مضادة للدين تحترمه وتُقرّ به نسقاً ذهنياً ذا خصوصية معينة، فإنها – مع ذلك – أمر آخر مختلف، بقدر ما هو مختلف عنها؛ وإلاّ، فلْتفكّكْ الحدود بين الأنساق المعرفية كلها، لنجد أنفسنا أمام مصطلح (الحكيم الموسوعي)، الذي ينطوي على ما يعرفه وما لا يعرفه! وإذا ما واجهنا شخصية مثل ديكارت أو لايبنتز توحّد – بطريقة ما – بين الفلسفة والإصلاح الديني، (انظر ص٨٨ من البحث)، فإن ذلك لا يجسّد المبدأ الإبيستيمولوجي للفلسفة، بقدْر ما يعبر عن إشكالية النمو الفلسفي في شخصية مؤمن أو فيزيائي أو

سوسيولوجي؛ وكذلك - وهذا واجهناه بكثافة في التاريخ الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط - بقدر ما يعبّر عن تقيّة محتملة في مرحلة تاريخية تتحالف فيها سلطة النظام السياسي مع سلطة مجموعة مؤثرة أو أخرى من الفقهاء، أو - وهذا محتمل كذلك - مع سلطة طاغية لجمهور غاضب مُجيَّش.

ويتضح الموقف التلفيقي في بحث الأستاذ مرزوقي بمزيد من الوضوح، حين يستخدم، إلى جانب ثنائية الدين والفلسفة، ثنائية (علوم النقل وعلوم العقل) - ص٩٣. والسؤال الذي يفرض نفسه هاهنا هو: لماذا الإلحاف على الأخذ بهذه الثنائيات؟ فإذا كانت مرجعية (النقل) تتمثل في مطلق لا يتغير بذاته، بقدر ما تتغير قراءاته، فإن مرجعية (العقل) تتمثل في متغير يتغير بذاته، بقدر ما تتغير تجلياته. ثم، ما الهدف من تكسير السياقات والخصوصيات، التي تمتلكها المصطلحات والمفهومات، كأن نقول (علوم النقل)؟ والسؤال الأكثر أهمية وحسماً، على الصعيد الإبيستيمولوجي التأسيسي، لعلّه أن يكون التالي: هل يحتاج (النقل) ما يسوّغه من خارجه، وكذلك العقل، والدين، وكذلك الفلسفة؟! لقد تساقطت مسوّغات (فلسفة التاريخ)، التي قدّمها هيجل في حينه، حيث تبين أن علم التاريخ ليس هو علم (الحدث التاريخي) من حيث هو فحسب، وإنما هو كذلك العلم الذي يبحث في الغايات والمقاصد والقيم المطروحة على صعيده؛ فانتهت - بالتالي -

المسوغات المعرفية لذلك التركيب الملفّق: فلسفة التاريخ. أما أن يرى الباحث أن (التاريخ هو أخص خصائص الدين) - ص٩٥، فإن في ذلك وجهين اثنين. أما الأول منهما فيقوم على احتمال ذلك القول، إذا لجأ الباحث إلى تورْخة (الحدث والنص) الدينيين من موقع تأويل محتمل لذلك؛ وهذا ما لم يتضح في بحثه. ويبقى الوجه الثاني ليفصح عن نفسه بالصيغة التلفيقية، التي واجهناها عنده على صعيد الثنائيات بين العقل والنقل، والعقل والدين، والفلسفة والدين. ولعلنا نذكّر بما واجهنا مثيلاً لذلك عند المفكر المصري الراحل زكي نجيب محمود، خصوصاً في كتابه (تجديد الفكر العربي).

إنه، إذن، نمطٌ من التعمُّل شائع في أوساطٍ من المفكرين الإسلاميين يسعون من خلاله إلى تعقيل الدّين وتديين العقل بصيغة الفلسفة والدين. وهذا النمط يتحول إلى أُحجية، حين يُسحب على عدد من الفلاسفة، الذين خضعوا لما يقترب من (محاكم التفتيش)، مثل ابن رشد من القرن الثاني عشر. فالأستاذ مرزوقي الذي يطرح التاريخ النظري (الفلسفي) خارج تاريخه الاجتماعي المشخص، لم يتمكن من تفكيك البنية السوسيوثقافية لحدث (محنة) ابن رشد؛ فقرأه (من فوق)، مُفرِّطاً - بذلك - بما قد تُمدّه تلك البنية من (أدلة) على ذلك (انظر ص٨٢ من البحث). ولهذا، فإن اعتقاد الباحث بأن لجوء ابن رشد لتحويل (شرعية الفكر

الفلسفي إلى مسألة فقهية تُحلّ بفتوى بدلاً من كونها مسألة وجودية تُحلُّ بما يصفه القرآن الكريم بـ(عزم الأمور) - ص٨٦، ينطلق من تحميل القرآن إياه ما لا يحتمله، وهو أن يكون نصاً فلسفياً. وبهذا، لم يضع يده على أن النص المذكور ليس هو ذلك، بقدر ما هو نص يحفّز على التفكير بحدود إيبستيمولوجية تجد مرجعيتها القصوى في الوجود الإلهي ذاته. وفي هذا وذاك غاب أمر ذو بال، هو أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي كان عليه أن يلفّ على الفكر الديني التفقيهي، بدعمٍ من النص القرآني الكريم، كي يكتسب أولاً إقراراً شرعياً بوجوده، وكي يحقق - على هذه الطريق - استقلاليته الذاتية النسبية الضرورية حيال الأنساق الذهنية المهيمنة في حينه ثانياً.

* * *

والآن، ثمة مسألة تلقي بظلالها على العلاقة بين العام والخاص، أو الكلي والجزئي. فهذه العلاقة تظهر، في الحقل الفلسفي، بصيغتين اثنتين تتمم الواحدة منهما الأخرى. أما الصيغة الأولى فتفصح عن نفسها بمثابتها إحدى المشكلات التي تجعل الفلسفةُ منها موضوعَ بحث لها، في حين تفصح الصيغة الثانية عن نفسها من حيث هي تجسيد لعلاقة الفلسفة، بوصفها نسقاً نظرياً كلّياً عمومياً، بالوضعيات التاريخية والسوسيوثقافية الجزئية الخاصة

بشعب ما أو أمة ما. فإذا ما كان الحديث متصلا بدينك الخثيْن، فإنه حديث قائم على علاقة التضايف الجدلي، وليس على التجاور. ومن شأن تلك العلاقة الأولى أن تُفضي إلى النظر للكلّي العمومي جزئياً خصوصياً، بحيث تقود العلاقة الثانية إلى النظر للجزئي الخصوصي كلّياً عمومياً. وإذا تابعنا ما يترتب على علاقة التضايف الجدلي ذاتها على صعيد العلاقة بين الفلسفة والأنساق النظرية الأخرى (العلوم المُفردة)، وضعنا يدنا على أنها (أي الفلسفة) هي المعرفة بما هو عام بقدر ما يتعين في الخاص، وعلى أن تلك الأنساق هي المعرفة بما هو خاص بقدر ما تندرج في ذلك العام.

وحيث يكون الأمر على ذلك النحو، يغدو من قبيل التعسف أن نتحدث عن (وحدة النوع البشري وتماثل الشروط الاجتماعية بالنسبة إلى ممارسات النظرية والعملية والاختلاف الأسلوبي بالنسبة إلى الأشكال التي تؤدي وظيفة القول الفلسفي) - ص٢٢٥). صحيح أن هنالك وحدة نوع إنساني؛ ولكن هذه الوحدة هي كذلك، بقدر ما هي كثرة. وهذه الكثرة إذ توضع بوصفها الوجه الآخر من الكونية التي تشكل الوحدة، والحال كذلك، وجهها الأول، فإنها لا تختلف عن هذه الأخيرة اختلافاً في (الأسلوب بالنسبة إلى الأشكال التي تؤدي وظيفة القول الفلسفي) فحسب، بل هي (أي الكثرة) مختلفة عن تلك في بنية

القول الفلسفي ذاته. فبدلاً من التحدث عن (ثنائية) أخرى، على طريقة الأستاذ مرزوقي، هي هنا ثنائية (الجوهر والشكل)، (جوهر) الوحدة البشرية القائمة على (تماثل الشروط الاجتماعية) بين البشر وعلى (الشكل) الذي يتجلّى فيه هذا (الجوهر)، يصح القول بـ(جدلية الجوهر شكلاً والشكل جوهراً). ومن ثم، فإن ما يقدمه الباحث على هذا الصعيد لعله يقترب من إحدى صيغ (الميكانيكية الصارمة) في فهم الظاهرة الفلسفية. وقد أكد الكاتب على ذلك، حين تناول علاقة (القومية) بـ(الكونية) في الحقل الفلسفي. فبقدر ما يخرج المرء من (قوميته) إلى الأفق الكوني، يغدو قادراً على إنتاج فكر فلسفي. وبتعبير الكاتب، نقرأ ما يلي: (لا يمكن أن نتصور نشأة فلسفة عربية متميزة من دون التخلص من هذا التردي المشروعي الذي توقف عند الحدود القومية: فلو كان المشروع النهضوي الأول مقصوراً على العرب وحدهم لكان مثال المسلمين الأعلى أن يحاكوا من كانوا أكثر تحضراً منهم، ولصار المشكل بالنسبة إليهم ولكان همهم الأول طرح هذا السؤال الفاسد والجواب عنه: كيف نلحق بركب الحضارة حتى لو كان هذا الركب ذاهباً إلى الهاوية) - ص١١٧.

هاهنا تبرز الأسئلة التالية:

ما موقع الغرب الأوربي من تلك الشرطية؟

هل ما أنتجه على صعيد الفلسفة يخرج عن حدوده القومية والوطنية؟

ألم يكن هذا الذي أنتجه تعبيراً (فلسفياً) عن الإشكاليات والمعضلات والانتصارات التي مرّ بها؟

أليس الفكر الفلسفي تعبيراً عن (روح) عصره، كما قد نفهم الأمر عند هيجل؟

هل يوجد الإنسان الفيلسوف بذاته مجرَّداً؟

ثم، أليست اللغة هي الحامل اللغوي للفكر، وأليس للفكر واللغة حامل اجتماعي مشخّص؟

أما أن يكون لهذا الفكر (الفلسفي) أفق وفضاء كوني، يخرج به عن أفقه وفضائه المحلي، فهذا ما ينبغي التأكيد عليه، إنما عبر التأكيد على أن ذينك الأفق والفضاء الكونيين يمران عبر الخصوصية المحلية، أي عبر الحامل اللغوي والحامل الاجتماعي للفكر المعني؛ وإلا فإن المسألة تأخذ طابعاً تلفيقياً أو طابعاً كوسموبوليتياً.

إن إنتاج فلسفة عربية متميزة لن يكون (تميّزها) خارج الخصوصية التاريخية العربية، التي من موقعها وفي أفقها المعرفي والإيديولوجي تفصح عن نفسها. ومن شأن هذا أن يعني أن القيام بهذه المهمة التاريخية سيجد موقعه في إطار مشروع عربي جديد

تتحدد أركانه في ثلاثة، التحرير الوطني والقومي من الهيمنة الإمبريالية العولمية ومن جيبها الاستيطاني الوظيفي، المشروع الصهيوني الإسرائيلي، والنهوض والتنوير. وبقدر ما يكون ذلك المشروع العربي جديداً على الأقل في المشكلات التي يطرحها دون الإشكالية التي لعلنا نرى أنها هي هي منذ القرن التاسع عشر والتي تبلورت في قضايا التقدم التاريخي والوحدة القومية والديموقراطية، فهو كذلك مشروط بالإجابة عن أسئلة التراث العربي منهجاً وتطبيقاً في أفق التجادل التاريخي بين الأصالة والمعاصرة، أي بين الأصالة معاصرةً والمعاصرة أصالة، وعلى نحو يبرز فيه الحاضر معياراً معرفياً ومنهجياً وإيديولوجياً باتجاه مستقبل ذي فضاء مفتوح على تلك القضايا. ومن ثم، فإن المشكلات الفلسفية العريقة (الكلاسيكية)، المتمثلة بالأنطولوجيا (نظرية الوجود) وبنظرية المعرفة وبنظرية القيم، لم تعد بالنسبة إلى المشروع العربي الجديد أمراً ذا أهمية في ذاته، بقدر ما تستمد جدارتها في إطار هذا المشروع وما ينطوي عليه من إلزامات علمية وتقنية وأخلاقية وسياسية واقتصادية وإيديولوجية وغيرها.

وأخيراً، لعلنا نقول: إن مهمة إنجاز ذلك العمل الكبير لابد أن تَشْغل فيها نُخب من المفكرين والمثقفين منزلة مرموقة، بعيداً عن النزوع النخبوي. ولعلّ واحدة من أبرز سمات هذه النخب أن تتمثل - بعمق معرفي وأفق مستقبلي تاريخي وتواشج تراثي يأخذ

بالوهج دون الرماد - ما نعتبره المدخل إلى الفيلسوف العربي الجديد، وهو أن يكون المفكر فاعلاً والفاعل مفكراً في وطن يراد له أن يُستباح هوية وتراثاً وتاريخاً ومستقبلاً.

أخيراً أوجه شكري للباحث المرموق الدكتور أبو يعرب المرزوقي لما قدمه في بحثه الشائق. ولاشك أنه يشاطرني الرأي بأن الاختلاف في الرأي ربما يكون طريقاً إلى التقارب، وإلى تعميق الحوار العقلاني الودود في كل الأحوال.

ويبقى القول ضرورياً دائماً بأن من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد و لم يصب فله أجر واحد.

الفهرس العام

تعاريف(*)

إعداد محمد صهيب الشريف

الإبستمولوجيا Epistemology

تنقسم كلمة إبستمولوجيا إلى مفردين: مفرد (إبستمي) الذي يعني في اللغة اليونانية القديمة العلم، ومفرد (لوغوس) الذي يعني في اللغة نفسها، الحديث، الخطاب.

وبذلك يغدو المعنى الحرفي لكلمة (إبستمولوجيا= الحديث عن العلم)، وتعرف أيضاً على أنها (فلسفة العلوم) غير أنه في الخمسينيات من هذا القرن بدأ العلماء أنفسهم الحديث عن علومهم، فسمي هذا المنحى الثاني (ابستمولوجيا العلوم). و لم ينته بعد الخلاف النظري القائم بين دعاة كل من المنحنيين حيث إن إشكالية (فلسفة العلوم) تختلف عن إشكالية (إبستمولوجيا العلوم). لذلك يصعب حالياً إعطاء تعريف موحد ونهائي

(*) تعاريف المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهم أفضل للنص.

للإبستمولوجيا. لكن ثمة نقاط مشتركة يمكن التأكيد عليها، تصف الخطاب الإبستمولوجي على أنه يبحث:

١ – في الأسس النظرية للعلوم.

٢ – في مبادئها.

٣ – في ظروف تبلورها وتطورها.

٤ – في أساليب العلم المختلفة.

ابن تيمية تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني

فقيه ومحدث ومتكلم وناقد محقق، ولد بحران (١٢٦٣م)، ولما فرّ أبوه من عسف المغول، لجأت أسرته إلى دمشق، ومنها أقبل أحمد على العلوم الإسلامية يحصلها، وعلى دروس أبيه، ودروس كل من زين الدين المقدسي، ونجم الدين بن عساكر، وزينب بنت مكي.

أَلَمَّ بالفقه والحديث والتفسير والحساب... إلخ وهو ابن عشرة سنين.

وكان من التقوى والورع والزهد بحيث لم تعنه الدنيا وأعراضها.

ومن الشجاعة والجرأة بحيث لم يعرف التملق والنفاق سبيلاً إلى سلوكه وحكمته. ولهذا كان له خصوم كثيرون أحفوا به لدى

الحكام. فسجن بمصر والشام أكثر من مرة، ولكنه عكف على الكتب دراسةً وتحصيلاً وتأليفاً، فألّف (الفتاوى) و (الرسائل) و (الرد على المنطقيين) و (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان).

أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد

فيلسوف وطبيب وفقيه، عربي أندلسي، ولد بقرطبة (١١٣٦م)، وحذق بالعلوم الشرعية والعقلية، وولي القضاء في إشبيلية، ثم في قرطبة، فشغل منصب أبيه وجده، وأصبح يلقب بقاضي قرطبة إلى جانب تلقيبه بالشارح لشرحه كتب أرسطو. وعندما أصبحت الفلسفة موضعاً للسخط اضطهد ابن رشد، ونفي إلى أليسانة قرب قرطبة، ثم عفا عنه الأمير.

أهم مصنفاته شروحه على كتب أرسطو، وتهافت التهافت، وقد عني الفيلسوف بالتوفيق بين الفلسفة والدين، بإثبات أن الشريعة الإسلامية حثت على النظر العقلي وأوجبته، وأنها والفلسفة حق.

فوضع رسالتين (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) والأخرى (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). وله في الطب (الكليات).

الإثنية، الأقوامية Ethnology

مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام (١٧٨٧م) في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، وكما عنت ولفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية، في مختلف الأمكنة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزء أو مرحلة من خطواتها.

الاستبدادية Totalitarianism

استعمل المصطلح في الأصل موسوليني لتأكيد سيادة الدولة الفاشستية على الفرد، وهو الآن مفهوم يطلق على دولة تحاول ممارسة السيطرة التامة على جوانب الوجود الاجتماعية كافة ضمن أراضيها، ولا يشجع أي تمييز بين العام والخاص، بين السياسي وغير السياسي.

يطبق المفهوم دوماً على الدول الحديثة لارتباطه باستعمال الأدوات المتقدمة تقنياً للاتصال الجماهيري والتنظيم والتعبئة والسيطرة.

الاستدلال Inference

عملية التفكير التي يمكن من خلالها استنتاج استدلال معين.

أي قضية جديدة (تسمى النتيجة أو المحصلة)، استناداً إلى قضية أو عدة قضايا تسمى المقدمات، بحيث تنبع النتيجة منطقياً من المقدمات. والانتقال من المقدمات إلى النتيجة، إنما يتم دائماً وفق بعض قواعد المنطق (قاعدة الاستدلال).

والتحليل المنطقي للاستدلال قائم على عزل المقدمات والنتيجة والتمسك ببناء الاستدلال.

استراتيجية Strategy

فن القيادة في الحرب الشاملة على مستوى الدولة، حيث تنسق الخطط العسكرية مع الخطط الاقتصادية والإعلامية والسياسية، وتوصف بأنها الخطة العامة لحملة عسكرية كاملة.

والاستراتيجية، من الناحية السياسية، هي تحديد الأهداف، وتحديد القوة الضاربة، وتحديد الاتجاه الرئيسي للحركة.

الاستشراق Orientalism

تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل ما يبحث من أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته.

ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة؛ معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

الاستعمار، الاستعمارية Colonialism

نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية. والاستعمار يقوم على تشجيع رعايا الدولة على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها بغية تغيير هويتها السكانية، وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً، وهو ما يعرف بالاستعمار الاستيطاني ومن أبرز الأمثلة عليه استعمار الفرنسيين للجزائر.

الاستقراء Induction

أحد أنواع الاستدلال ومنهج من مناهج الدراسة. والمسائل المتعلقة بنظرية الاستقراء موجودة فعلاً في أعمال أرسطو. ويمكنُ الاستقراء بوصفه واحداً من أشكال الاستنتاج الاستدلالي يمكن من الانتقال من حقائق مفردة إلى قضايا عامة.

وهناك ثلاثة أنواع رئيسية من النتائج الاستقرائية. الاستقراء الكامل؛ الاستقراء عن طريق التعداد (وهو الاستقراء الشائع)؛

والاستقراء العلمي، النوعان الأخيران نوعان من الاستقراء الناقص).

الأسطورة Myth

الأسطورة رواية ليس لها مؤلف محدد، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية. وغالباً ماتروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم الطبيعة، وتحاول تفسير النظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالكون والطبيعة.

الأشاعرة

نسبة إلى أبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب الكلامي الإسلامي الذي ينتسب إليه ويعرف باسمه. وأصبح اسم الأشعرية علماً على الفرقة التي تعتنق ذلك المذهب. وتعارض به مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الأخرى التي ترمى بالزيغ والضلال، على حين أصبح مذهب الأشعري مذهباً لأهل السنة وأصحاب الحديث ولا سيما الشافعية منهم، والأشعرية هم تلاميذ الأشعري الذين تخرجوا عليه، وغيرهم ممن جاء بعده وذهب مذهبه، انتشروا بمختلف البلاد الإسلامية ومنهم الباقلاني، وابن فورك، والإسفراييني، والقشيري، والجويني، والغزالي.

والأشعرية وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في أن العقل

يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل عندهم ما له من شأن عند المعتزلة، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد، والواجبات كلها واجبة بالسمع.

الاشتراكية Socialism

نظام اجتماعي اقتصادي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية: ملكية الدولة العامة والملكية التعاونية والجماعية. وتقتضي الملكية العامة انعدام وجود الطبقات المستغلة واستغلال الإنسان للإنسان، وتقتضي وجود التعاون بين العمال المشتركين في الإنتاج. وفي ظل الاشتراكية لا يوجد اضطهاد اجتماعي وعدم مساواة بين القوميات، كما لا يوجد تناقض بين المدينة والريف، وبين العمل الذهني والبدني.

إكليروس - الكهنوت Clergy

طائفة من الكهنة التي تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على أحد أعضاء حزب سياسي يطالب بزيادة سلطة الإكليروس في الدولة، ويقال (النزعة الإكليروسية) للرأي أو النشاط السياسي الذي يدافع عن حق الكنيسة في الاشتراك في شؤون الحكم عن طريق الأحزاب أو الحركات السياسية.

إلحاد Atheism

إنكار وجود أي إله أو إنكار وجود إله مشخص والمعنى الأول أكثر شيوعاً. كذلك يرفض الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله.

إن كون المرء ملحداً معناه عدم التسليم بصحة أي من الأديان، وتتحدد درجة تطور الإلحاد بمستوى الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، وتتوقف على الطابع الاجتماعي السياسي للمجتمع، أما أساسه النظري فهو المادية والعلم.

الألسنية Linguistics

العلم الذي يعدُّ اللغة نسقاً مستقلاً متطوراً، ويرى بعض الباحثين أن علم اللغات أحد فروعها الإنتروبولوجيا.

ويدرس علم اللغات طبيعة اللغة وأصواتها المسموعة وبناءها وقواعدها. وللغة أهمية كبيرة في فهم الثقافة، وذلك لأن أي نظام لغوي تعبير عن نظام إدراك جماعة من الجماعات لبيئتها ولنفسها، لذلك لايستطيع الباحث أن يفهم حضارة ما حق الفهم إذا كان يجهل وسيلتها اللغوية في التعبير.

الإمبريالية، الرأسمالية الاحتكارية Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة

الاحتكارات التجمعات الرأسمالية الضخمة سمتها المميزة. في ظل الإمبريالية تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات إنتاج وتصريف أهم السلع، مما يتيح لها تعزيز استغلال العاملين، وإفلاس المؤسسات الصغيرة، وشراء المواد الأولية بأسعار متدنية وبيع السلع بأسعار عالية، وفي أيدي الطغمة المالية تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة.

الأمة Nation

جماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأماني واحدة، أو يجمعهم أمر واحد، من دين أو مكان، أو زمان.

والأمة الإسلامية تعني جميع من صدق برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وآمن بها منذ البعثة إلى يوم القيامة . والصفة المشتركة بينهم هي الإيمان بالله، ورسله وكتبه واليوم الآخر، وملائكته، وقدره؛ خيره وشره. ولهم قبلة واحدة وهي الكعبة المشرفة.

أنثربولوجيا، الإناسة Anthropology

كلمة أنثربولوجيا أتت من الإغريقية و(أنثربوس) التي تعني الإنسان، ولوغوس التي تعني الخطاب أو العلم، فهي علم الإنسان.

هو العلم الذي يحاول أن يصل إلى معرفة القوانين التي تسود حياة الإنسان في المجتمعات الصناعية المعاصرة،كما في المجتمعات القديمة والتقليدية.

الأنطولوجيا Ontology

مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود، إن فكرة وضع الأنطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجود، لا علاقة له بالعلوم الجزئية الخاصة، قد لاقت صياغتها المتكاملة على يدي فولف (أواخر القرن التاسع عشر) كان فولف يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت، اعتماداً على تحليل مفاهيم المنطق وحده، من دون التفات إلى التجربة، إن الأنطولوجيا المبنية بهذه الطريقة تشكل أساس العلوم الجزئية كافة . تقوم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلته.

وتعرضت الأنطولوجيا لنقد من المثالية الكلاسيكية الألمانية، ونعت أنصارها الأنطولوجيا بأنها عقيمة وبالية، وطرح هيغل، في قالب مثالي، فكرة وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة.

الباطنية

نسبة إلى الباطن، وهو مقابل الظاهر. والباطنية هم الذين

يجعلون لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً. يطلق على فرق إسلامية عدة اسم الباطنية: كالخرمية، والقرامطة، والإسماعيلية، وعلى فرق غير إسلامية كالمزدكية. والتعلمية اسم آخر يطلق على الباطنية في خراسان، وقوام مذهبهم إنكار تشبيه الله بالمخلوقات، فلا يصح عندهم أن نصف الله بصفات خلقه، فتقول: إنه عالم، أو جاهل، أو موجود، وعندهم أن في العالم العلوي نفساً كلية، وعقلاً كلياً، ويقابلهما في العالم الدنيوي الأساس أي الإمام، والناطق أي النبي، والعقل أكمل من النفس التي تصل بالشرائع إلى مرتبة الكمال، حيث يحصل اتحادها بالعقل.

البراغماتية، الذرائعية Pragmatism

فلسفة أمريكية راجت في الربع الأول من القرن العشرين. وضعت العمل فوق العقيدة، والخبرة فوق المبادئ الثابتة، واتخذت من النتائج العملية مقياساً لتحديد قيمة الفكرة وصدقها. أسسها (تشارلز بيرس)، وطورها (وليم جيمس وجون ديوي).

البرجوازية Bourgeoisie

طبقة اجتماعية من أصحاب المهن الحرة نشأت في القرون الوسطى الأوروبية، سميت كذلك لأنهم كانوا يعيشون إما في المدن أو في (قرى صغيرة Bourgs) يتمتعون فيها ببعض الامتيازات.

لعبت هذه الطبقة دوراً هاماً في إنجاح الثورة الفرنسية.

وتتشكل البرجوازية من مجموع المالكين الفرديين أو الجماعيين لوسائل الإنتاج ومديري المؤسسات التجارية والصناعية والمالية، والمضاربين وكبار الملاك، وبشكل عام أولئك الذين يعيشون أساساً من العوائد الرأسمالية المرتفعة إلى حد ما. ومن الأنظمة الديمقراطية أصبحت البرجوازية تتميز بامتلاكها لوسائل الإنتاج ولسلطة اجتماعية تقوم على مفهوم النخبة.

البروتستانت Protestant

حركة دينية، نشأت عن حركة الإصلاح التي أسسها مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م)، والاسم يستعمل للدلالة على معان كثيرة، لكنه بمعناه الواسع يطلق على الذين لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أو إلى كنيسة شرقية. وتنطوي البروتستانتية على أفكار تحريرية في الأمور الدنيوية والدينية. وكذلك في إعطاء الفرد حرية التقدير، والحكم على الأمور، وفي التسامح الديني، وهذا مضاد للتقليد وللسلطة الدينية. وروح البروتستانتية هي في مسؤولية الفرد تجاه الله وحده وليس تجاه الكنيسة. وإن الخلاص يتم عن طريق النعمة الإلهية فقط.

البنيوية Structuralism

يستخدم مفهوم البنية، ولكن بمعان مختلفة نسبياً، في علم الاجتماع، وفي الإنتربولوجيا، وفي الاقتصاد.

فالبنية تعني وجود علاقات ثابتة، ضمن نسق واحد.

ويمكن للبنية أن لا تتعلق بالواقع التجريبي، بل بالنماذج التي تقوم ببنائها، انطلاقاً من هذا الواقع التجريبي.

البيولوجيا، علم الأحياء Biology

دراسة الحياة وتتناول البيولوجيا الحياة كشكل خاص لحركة المادة، كما تتناول قوانين تطور الطبيعة الحية، وكذلك الأشكال المتشعبة للكائنات الحية: بناءها ووظيفتها وارتقاءها وتطورها الجزئي وعلاقتها المتبادلة بالبيئة، وتشتمل البيولوجيا على العلوم الجزيئية لعلم الحيوان، وعلم النبات، وعلم وظائف الأعضاء والأجنة، والوراثة...إلخ.

التبعية Dependency

تبعية شخص لآخر من الناحية القانونية أو الاقتصادية كاعتماد الطفل على والديه واعتماد الزوجة على زوجها لإعالتها.

والمقصود بها من الناحية السياسية بلد يخضع لسيطرة بلد آخر ولا يتمتع بحكومة ذاتية.

التجريبية (إمبريقية) Empiricism

تعاليم نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد، وتؤكد أن كل معرفة تقوم على أساس التجربة

ويتم بلوغها عن طريق التجربة. والتجريبية المثالية (بركلي وهيوم، وماخ)، والتجريبية المنطقية الحديثة تقصر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات أو الأفكار، منكرة أن التجربة تقوم على أساس من العلم الموضوعي. أما التجريبيون الماديون (فرانسيس بيكون، وهوبز، ولوك والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) فيعتقدون أن العالم الخارجي الموجود موضوعياً هو أصل التجربة الحسية.

وأوجه النقص في التجريبية هي: المبالغة الميتافيريقية في دور التجربة، والتقليل من أهمية دور التجريدات والنظريات العلمية في المعرفة، وإنكار الدور الإيجابي والاستقلال النسبي للفكر.

التحديث Modernization

يعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، وواصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية.

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يُخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات .

ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس.

وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام، والذي لايدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.

وتصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية وانتشار التعليم، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الأفراد والرموز، وتزايد تكيف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة، وتعاظم دور الإعلام.

التصوف Mysticism

نظرة دينية مثالية للعالم، ويرجع أصل التصوف إلى الطقوس التي كانت تؤديها جماعات دينية في الشرق والغرب قديماً.

والصفة المتضمنة في هذه الطقوس هي الاتصال بين الله والإنسان، والاتصال بالله مفروض فيه أن يتحقق بالوجد والكشف. ويعتبر الفلاسفة المتصوفون الكشف ، وهو نوع من الحدس الصوفي، أسمى شكل للمعرفة، فيه يتم إدراك الشخص للوجود بشكل مباشر.

التعددية Pluralism

يستعمل المصطلح أحياناً لوصف مجتمع مكون من طائفة مجموعات مختلفة (عرقية أو دينية.. إلخ)، واكتسب المصطلح معاني أكثر دقة في علم السياسة. ويستعمل مصطلح التعددية غالباً في نمط معياري أو مقرر. والتعددي شخص يؤمن بأنه ينبغي مشاطرة السلطة بين المجموعات والمصالح المختلفة في المجتمع، وإن القرارات السياسية ينبغي أن تمثل المساومة المتدفقة تدفقاً حراً والتوفيقات بين مثل هذه المجموعات.

التفكيكية Deconstruction

يعرفها دريدا ((بأنها تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل تهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح، والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية.

التفكيكية تقوض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (المسكوت عنه)، وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها نفسه، فهي عملية تعرية للنص وكشف أو هتك كل

أسراره، وتقطيع أوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه، فيتضح هذا الأساس وضعفه ونسبيته وصيرورته فتسقط عنه قداسته وزعمه بأنه كل ثابت متجاوز.

التقدم Progress

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع، وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السابقة، كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة.

التكنولوجيا Technology

يقصد بالتكنولوجيا، إذا أُخذت بمعناها الواسع، جانب الثقافة المتضمن المعرفة والأدوات، التي يؤثر بها الإنسان في العالم الخارجي، ويسيطر على المادة، لتحقيق النتائج العملية المرغوب فيها. وتعتبر المعرفة العلمية التي تطبق على المشاكل العملية المتصلة بتقدم السلع والخدمات جانباً من التكنولوجيا الحديثة.

التنوير Enlightenment

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في

الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكروا التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظره العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

الثورة العلمية والتقنية Scientific And Technical Revolution

تحول نوعي في عملية الإنتاج يصل إلى إحداث تعديل في طبيعة العمل بإدخال الأتمتة.

منذ عام (١٩٥٠) تطورت فنون جديدة لاستخدام الآلات

التي لا تحتاج لمساهمة مستمرة من قبل الإنسان، وتدار هذه الآلات عن طريق التوجيه الإلكتروني المنظم مسبقاً حسب المعطيات المطلوبة.

وتحصل الثورة العلمية كلما سمحت نظرية جديدة بتفسير ظاهرة لم تفسر من قبل.

الجدلية Dialectic

يعني المصطلح أصلاً فن النقد والجدل ويطلق الآن على طائفة من المواقف بشأن الطبيعة الدينامية للوعي والواقع وعلاقتهما المتبادلة ويستعمل بعض الماركسيين وعدد من المحللين السياسيين، هذا المصطلح على نحو أكثر عمومية بمعنى أن الظواهر السياسية جميعاً ينبغي أن يتم تصورها من حيث علاقتها بكلية اجتماعية معقدة ومتغيرة.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من

نموذج الجماعات والطوائف الدينيـة المتحاربـة إلى المواطـن لا ابـن الطائفـة أو الديـن. وتذويـب الطوائـف والأديان في بوتقـة مدنيـة علمانية واحدة لا تميز فيها على أسـاس عرقـي أو ديـني أو عملـي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الحروب الصليبية Crusaders

سلسـلة حـروب شـنها المسـيحيون الأوربيـون بـين القـرن ١١ و١٤م لاستعادة الأراضي المقدسة، وبخاصة القدس مـن المسـلمين. وكـان السـلاجقة قـد ظهـروا علـى مسـرح الأحـداث في الشـرق الأدنى في أوائل الثلث الثاني مـن القـرن ١١، وأخـذوا يتوسـعون على حساب الدولتين الفاطمية والبيزنطية. وفي عام ١٠٧١ م هزم السـلاجقة البيزنطين في معركـة (ملاذكـرد) وأسـروا الإمـبراطور (رومانوس ديوجنيس) موجه البيزنطيون نـداءات عديـدة للغـرب، كان آخرها الذي وجهـه الإمـبراطور (الكسـيوس الأول)، يطلـب فيه المساعدة للوقوف في وجه التوسع الإسلامي.

وقد كان دافع الحروب الصليبية المباشر هو الموعظة التي ألقاهـا البابا أريان الثاني في مجمع (كلرمونت ١٠٩٥م). وحث فيه العـالم المسيحي على الحرب لتخليص القبر المقدس من المسـلمين، ووعـد المحـاربين بـأن تكـون رحلتهـم إلى الشـرق بمثابـة الغفـران الكـامل لذنوبهم، كما وعدهم بهدنة عامة تحمي بيوتهـم خـلال غيبتهـم.

وقد أخذ الصليبيون اسمهم من الصلبان التي وزعت عليهم خلال الاجتماع. وعلى الرغم من أن الحافز الديني للحروب الصليبية كان قوياً، فقد كانت هناك حوافز أخرى دنيوية، فقد استهدف النبلاء المغانم وتأسيس الإمارات، وكانت للنورمان أهداف توسعية على حساب البيزنطيين والمسلمين على السواء. وكانت المدن الإيطالية تهدف إلى توسيع نطاق تجارتها مع الشرق. واجتذب هؤلاء كلهم أيضاً حب المغامرة والأسفار.

الحلولية Incarnation

هي اتحاد الجسمين اتحاداً تاماً يذوب به كل منهما في الآخر بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، ويعني أن الإله والعالم ممتزجان، وأن الإله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم هما شيء واحد، وأن هناك جوهراً واحداً في الكون، ولذا تتسم المذاهب الحلولية بالواحدية الصارمة، وإنكار الثنائيات الفضفاضة التكاملية، والسقوط في الثنائيات الصلبة، وإنكار الحيز الإنساني.

الديماغوجية، سياسة تملق الجماهير Demagogy

اصطلاح سياسي يقصد به الاتجاه الانتهازي للحكام للسيطرة على جماهير الشعب غير المثقف فيتحدث من يتجهون هذا الاتجاه عن المشروعات الاقتصادية والاجتماعية على أساس كاذب وينتهزون فرصة القلاقل الاجتماعية والبؤس بالالتجاء إلى التحيز والتحامل.

الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

الذّاتية Subjectivism

فهو أيضاً مفهوم فلسفي. يقصد مجموع صفات وحالات وأفعال معينة. ويوحد بينها وبين مفهوم الجوهر. واليوم تؤخذ الذات على أنها إنسان إيجابي وعارف يتمتع بوعي وإرادة. وظلّت الذّات سلبية ليس في مجال المعرفة فحسب وإنما أيضاً في مجال النشاط العملي.

الذرائعية Instrumentalism

مذهب إجرائي في نظرية المعرفة، تعد فيه الألفاظ والتصورات والأفكار أدوات أو وسائل لتمويل موقف غير محدد إلى موقف محدد. وهكذا فإن الحقيقة لا توجد إلاعندما تكون قابلة للاستعمال بوصفها وسيلة تفيد في آخر الأمر في زيادة سعادة الفرد أوالمجتمع.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

روحانية Spirtuaism

مذهب من يعتبر أن النفس غير هيولية، وأن الروح جوهر الوجود، ومن صفاتها الذاتية الفكر والحرية، وأن التصورات والظواهر العقلية والأفعال الإرادية لا تفسر بالظواهر العضوية، وأن الفرد والمجتمع ينحوان نحو غايتين، إحداهما متساوية وتتعلق بالروح، والأخرى دونية وتتعلق بالحياة الحيوانية أو المادية.

زندقة Heresy

مذهب الرافضين للألوهية والمنكرين للديانات.

والأصل اللغوي للكلمة فارسي، والزنادقة هم: الدهرية.

وكان ظهور الكلمة في العربية مع التفلسف في مسألة الجبر والاختيار، وكان معبد الجهني قد غالى فيه، فاتهموه بالزندقة، واتسع الاتهام فشمل الفكر التصوفي، والقول بالحلول، ووحدة الوجود، والفكر العلمي عموماً، كما عند جابر بن حيان، ثم صار الزنديق هو الذي يتحلل من الدين بالكلية، وكان من الواضح منذ البداية ارتباط الزندقة بالشعوبية، ومن أشهر الزنادقة المتقدمين: أبو علي سعيد، وأبو علي رجاء، أبو يحيى، ومن أشهرهم في الفلسفة: ابن طالوت، حماد بن عجرد، أبان بن عبد الحميد اللاحقي، وأبو العتاهية، ابن المقفع.

السببية Causality

هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أن (أ) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (ب).

وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

الشخصانية Personalism

تيار في الفلسفة انتشر في أمريكا وفرنسا.

وقد استخدم المصطلح لأول مرة في الولايات المتحدة من جانب برونون ألكوت (١٨٦٣م) وفي فرنسا من جانب شارل رينوفييه (١٩٠١م).

وتمتاز الشخصانية:

١ - بالاعتراف بالفرد على أنه الواقع الأولي والقيمة الروحية الأسمى، أي النظر إلى الفرد على أنه العنصر الروحي الأول للوجود.

٢ - بالرابطة الوثيقة بالمذهب الإلحادي.

ففي مقابل النظرة المادية للعالم تضع الشخصانية المفهوم القائل بأن الطبيعة هي المجمل الكلي للأرواح (الفردية) ويحكم العدد الكبير من (الأفراد) الذين يوجدون على مستويات مختلفة من التطور ويشكلون العالم (الوجود الأسمى الله)، ودعاة الشخصانية في أمريكا يربطون الشخصانية باللاهوت البروتستانتي.

أما دعاتها في بريطانيا وألمانيا فإنهم لا يرتبطون ارتباطاً وثيقاً باللاهوت. وتذهب الشخصانية إلى أن المهمة الاجتماعية الرئيسية ليست تغيير العالم، وإنما تغيير الفرد، أي دعم كماله الذاتي الروحي.

ويتزعم الشخصانية الفرنسية إيمانويل مونييه.

الصّابئة Sabeism

اللفظة آرامية الأصل، تدل على التطهير والتعميد، وتطلق على فرقتين:

١ – جماعة المندائيين أتباع يوحنا المعمدان.

٢ – صابئة حران الذين عاشوا زمناً في كنف الإسلام ولهم عقائدهم وعلماؤهم.

يعدون من أهل الكتاب ومن الروحانيين الذين يقولون بوسائط بين الله والعالم. وهي الأسباب المباشرة للتغيير، فهي التي تدير الكون وتفيض عليه الوجود.

ويحرص الصابئة على تطهير أنفسهم من دنس الشهوات، والارتقاء بها إلى عالم الروحانيات، لهم طقوس ثابتة، فيتطهرون بالماء إذا لمسوا جسداً، ويحرمون الختان، كما يحرمون الطلاق إلا بأمر من القاضي، ويمنعون تعدد الزوجات، ويؤيدون ثلاث صلوات كل يوم، عاشوا متفرقين في شمال العراق. مركزهم الرئيسي حران ولغتهم السريانية. خدموا الإسلام عن طريق العلم والسياسة فكان منهم المترجمون والرياضيون والنباتيون والوزراء.

لم يبق منهم الآن إلا آثار قليلة بعدما قضى الفاطميون على حران في القرن ١١م.

صراع الحضارات The clash of civilisations

يرى صموئيل هنتنجتون أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية. وقد نشب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، أي إن الغرب لم يعد القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتمياً وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد.

ويرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر خطراً هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني.

ومن هنا حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسان معاً التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة.

الصهيونية Zionism

حركة يهودية قومية هدفها إقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة كموطن للشعب اليهودي. عقد أول مؤتمر صهيوني في بازل في ١٨٩٧م بمبادرة من تيودور هرتزل وهو أبو الصهيونية السياسية.

والصيغة الصهونية هي صيغة تستند إلى رؤية أمبريالية تهدف إلى توظيف اليهود باعتبارهم مادة بشرية يمكن نقلها واستخدامها، كما تهدف إلى توظيف الطبيعة، إذ لا قداسة ولا حرمة لأي شيء. أما من الناحية الأخلاقية فإن الصهيونية ممارسة علمانية إمبريالية تقوم على العنف وإبادة السكان الأصليين أو طردهم من أرضهم وهي تستعين بالإمبريالية الغربية في تنفيذ مخططها، سواء في نقل اليهود أو في طرد الفلسطينيين.

الظاهراتي (الفينومينولوجي) Phenomenology

تيار فلسفي أسسه هوسرل. ومارس تأثيراً كبيراً على عدد من التيارات الفلسفية المعاصرة.

والمفهوم الرئيسي في هذه الفلسفة هو مفهوم قصدية الوعي؛ (أي كونه موجهاً نحو الموضوع).

والمتطلبات الرئيسية للمنهج الظاهري هي:

١ـ الرد الظاهري، أي الامتناع عن إصدار أي حكم فيما يتعلق بالواقع الموضوعي وتجاوز حدود (الخالص) أي التجربة الذاتية.

٢ـ الرد المتعالي، أي اعتبار موضوع المعرفة نفسه لا كوجود حقيقي تجريبي واجتماعي ونفسي فسيولوجي. وإنما كوعي «خالص» متعال.

عصر النهضة Renaissance

مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القرون ١٤ - ١٦م) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية ١٤٥٣م حيث نزح العلماء إلى إيطاليا، ومعهم تراث اليونان والرومان.

ويدل مصطلح عصر النهضة غالباً على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن (١٤م) . حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين ١٥ -١٦م ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوربا.

كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراضٍ وشعوب جديدة.

العصر الهيليني Hellenism

روح وفكر العصر الهيليني، وهو العصر الذي يقع بين خروج الإسكندر الأكبر من اليونان لغزو العالم (٣٢٣ ق.م) حتى سقوط الممالك اليونانية على يد الدولة الرومانية (٣٠ ق.م) وتختلط فيه الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانية لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض المتوسط، وتوفر على هذا العصر فلاسفة لم يكونوا يونانيين، ولكنهم سكنوا أثينا وكتبوا باليونانية مثل:

زينون، أبيقور، فيلون، وكلتيوماخوس، وآنتيوخس، وقرينادس. وكان على رأس هذا الفكر مدرستان من أكبر مدارس الفكر قاطبة. وهما الأبيقورية، والرواقية.

العقلانية Rationalism

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

علم الكلام Scholastic Theology

علم يدافع عن العقيدة ويبررها بواسطة حجج تخاطب العقل.

ويتضمن علم الكلام البرهان على وجود الله، وخلود الروح، وعلامات الوحي الإلهي، كما يتضمن تحليلاً للاعتراضات المثارة على الدين وتحليلاً للعقائد الأخرى.

العلمانية Secularism

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن

الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).

والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

العنصرية Racialism

نظرية تبرر التفاوت الاجتماعي والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و (دنيا)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية. واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

العولمة Globalization

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين: إن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية، وأن النسبية الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الإيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافية هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً. ونهائياً من

الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول، بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسلع على نطاق العالم كله، ويتم ذلك من خلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة.

وفي العولمة رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدولة القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية ويؤل الأمر مع الثقافة إلى صياغة ثقافة عالمية واحدة، تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية. ويبدو الآن النمط السائد هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركة العالم، وسيادة الإيديولوجيا الأمريكية، على غيرها من الإيديولوجيات.

الغزالي أبو حامد محمد

فقيه ومتكلم وفيلسوف وصوفي ومصلح ديني واجتماعي، وصاحب رسالة كان لها أثرها في الحياة الإسلامية، ولد بطوس (١٠٥٩م) من أعمال خراسان. درس علوم الفقهاء وعلم الكلام على إمام الحرمين الجويني، وعلوم الفلاسفة وعلوم الباطنية.

فلم يجد في هذه العلوم ما يشبع حاجة عقله إلى اليقين، ولا ما يرضي رغبة قلبه في السعادة لذلك آثر العلوم الصوفية، واشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية.

ارتحل إلى بلاد كثيرة، منها دمشق، وبيت المقدس والقاهرة ومكة والمدينة.

انقطع إلى العبادة وذكر الله، وأخيراً انتهى إلى أن طريق الصوفية بما فيه من علم وعمل هو الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية.

أحيا علوم الدين إحياءً يقوم على الكتاب والسنة ودافع عن تعاليم الإسلام بحرارة وإيمان فلقب بحجة الإسلام. له عدة مصنفات منها في علم الكلام (إلجام العوام عن علم الكلام)، في الفلسفة (مقاصد الفلاسفة) (تهافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنية)، و(إحياء علوم الدين) و (المستصفى) و (المنقذ من الضلال)... إلخ.

الفلسفة Philosophy

دراسة المبادئ الأولى للوجود والفكر دراسة موضوعية تنشر الحق وتهتدي بمنطق العقل. ولذلك لا تبدأ الفلسفة بمسلمات مهما كان مصدرها.

وللفلسفة فروع هي المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال ويختلف الفلاسفة في هذه المباحث: فالمثاليون يردون كل شيء إلى العقل والماديون يردون كل شيء إلى المادة والحركة والثنائيون يقرون وجود العقل والمادة معاً .

الفيدرالية، الاتحادية Federalism

النظام السياسي الذي يتميز بإحلال علاقات التعاون محل علاقات التبعية.

وتقوم الاتحادية على أساس الاعتراف بوجود حكومة مركزية لكل الدولة الاتحادية وحكومات ذاتية (أقاليم أو ولايات أو مقاطعات) التي ينقسم إليها إقليم الدولة، وتقسم السلطات والوظائف بين الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية.

فيلولوجيا Philology

هي دراسة الآثار الفكرية والروحية، دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، في العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب للأمة، باعتباره صورة لتطور العقل الإنساني، ولمحاولات الروح الإنسانية للكشف عن الحقيقة، وأن تكون للأمة نظرتها في الوجود، وفلسفتها التي تعيش عليها وتصوغ على منوالها حياتها.

القروسطية Medieralism

هي فترة انتشار الإقطاع في أوربا، من القرن (٥ ــ ١٥م) وما رافقه من سيادة اتجاه فكري، ترتبط اتّجاهاته الرئيسية بخصوصات المجتمع الإقطاعي، اقتصادياً واجتماعياً وإيدلوجياً، ولاسيما بهيمنة الكنيسة على كافة مجالات الحياة الروحية.

الكاثوليكية Catholicism

إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساساً في أوربا الغربية وأمريكا اللاتينية وهي موجودة منذ عام ١٠٥٤م، والجوانب المذهبية للكاثوليكية هي: الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من الله الأب وحده وإنما الله الأب والابن، وعقيدة المطهر مكان تطهير النفس بعد الموت ويقع بين الجنة والنار، ورفعة البابا باعتباره وكيل يسوع المسيح على الأرض، وعصمة البابا عن الخطأ إلخ..

أما جوانب العبادة والشريعة المميزة للكاثوليكية فهي عزوبية القسيس، والصلاة باللاتينية وعبادة العذراء المقدسة...الخ والفاتيكان هو المركز العالمي للكاثوليكية.

كوزموبوليتانية، العالمية Cosmopolitanism

نظرية وحدة الجنس البشري، باعتبار أن العالم وحدة واحدة، والكوزموبوليتانية كإيديولوجية تطرح فكرة الحكومة العالمية، والبرلمان العالمي، واللغة العالمية، وكانت الدعوة إليها بعد الحرب العالمية الثانية، وهي دعوة يهودية، باعتبار أن اليهود يتوزعون في العالم بلا وطن، فكانت شعوب العالم تضطهدهم، فطالبوا بمواطنة عالمية، وجواز سفر عالمي، واخترعوا لغة (الاسبرانتو) العالمية من كل اللغات. وفي الاعتقاد اليهودي أن العالم سيحكمونه عندما يعودون إلى أورشليم، فيعود الرب إلى بيته في بيت المقدس، فعند

ذلك ستكون (أورشليم أو بيت المقدس) حيث بيت الرب هي العاصمة العالمية.

كوسمولوجي (علم الكون) Cosmology

العلم الذي يهتم بدراسة الكون برمته، من حيث نشأته وتطوره وتركيبه، وخصائصه العامة المميزة لوحداته الأساسية.

اللاهوت Theology

علم العقائد، يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مركباً محكماً في ضوء العقل والوحي. ويبحث عن الوجود المطلق، وقد تكون مقدساً ويستند إلى كلمة الله المحفوظة في الكتب المقدسة، أو طبيعياً ويستند في إثبات وجود الله إلى النظام السائد في العالم الطبيعي.

ما بعد الحداثة Post Modernism

إن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، وهي تحمل رؤية فلسفية عامة، ويجب ملاحظة أن اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى ما بعد الحداثة في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية.

والمشروع التحديثي الغربي بدأ يتحقق تدريجياً ليمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

والمشروع ما بعد الحداثي بهذا المعنى هو السحق النهائي لمشروع الحداثة في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية.

ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية. وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغيُّر الكامل والدائم.

المادية Materialism

في الفلسفة هو مذهب يسلم بوجود المادة وحدها، وبها يفسر الكون والمعرفة والسلوك. وأن المادة والحركة هما وحدهما اللتان لهما وجود أو حقيقة نهائية.

في علم النفس نظرية تقرر أن المادة هي الأصل الراسخ، هي الأول والآخر، وأن الشعور عرض طارئ.

في الأخلاق هي مذهب ينادي بأن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخبرات المادية التي تجود بها الحياة.

الماركسية Marxism

منظومة من الآراء الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تشكل رؤية العالم. تأسست الماركسية على يدي ماركس وأنجلز وساهم لينين بقسط في تطويرها. وقد ظهرت الماركسية في أواسط القرن التاسع عشر، على الصعيد النظري فقد ظهرت الماركسية على أرضية المعالجة النقدية لإنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، أما مكونات الماركسية المترابطة عضوياً فهي المادية الجدلية والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية. وهي تتميز عن النظريات الاجتماعية السالفة بأنها لا تفسر العالم علمياً فحسب، بل وتبين شروط وسبل ووسائط تحويره.

وقد طبق ماركس وإنجلز مبادئ الفهم المادي للتاريخ في دراسة المجتمع الرأسمالي فوضعا الاقتصاد السياسي العلمي، الذي كشف عن طبيعة الاستغلال الرأسمالي، وبرهن على ضرورة الانتقال إلى الاشتراكية. الذي لا يتم بصورة عفوية آلية، وإنما بنتيجة صراع الطبقة العامله، التي تقوم رسالتها التاريخية في الاستيلاء الثوري

على السلطة وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استغلال الإنسان للإنسان.

المثالية Idealism

هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حلّ المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجست عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى بمجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح

الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

المجوسية Magism

ديانة عبدة النار، وكان زرادشت (نحو ٦٦٠ - ٥٨٣ق.م) قد اعتنقها، وانتشرت بيوت النار في كل أنحاء فارس، ومن ثم أصبحت المجوسية إسماً لكل الديانات الفارسية ومنها الزرادشتية.

والمجوسي مفردها مجوسي Magus، وكان هيرودوت قد أطلق عليهم اسم Magoi عن الاسم الأوردي ماجي، ومنها اشتق الاسم Magic أي السحر، فقد كانوا يشتغلون بالسحر ويقرؤون الطوالع ويعملون بالعرافة.

وقيل المجوسية فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر. وقيل فرقة من الثنوية يعبدون إله النور يزدان، وإله الظلام أهرمن.

ويبدو أنه كانت لهم أكثر من ديانة. وقيل مذهب المجوس هو الكيومرثية، وكيومرث هو نفسه آدم في الديانات الكتابية، غير أن أهرمن إله الظلام قتله، وتأويل ذلك أن آدم أضله الشيطان، ونبت من مسقطه رجل يقال له دياس، ومن دياس خرج ميشة، والمرأة ميشانه، وهما أبو البشر.

المشائية Peripatetism

هي فلسفة المشائين: أرسطو وحوارييه وأنصاره وتلاميذه، فقد كان أرسطو يعلم في مدرسته الشهيرة في منطقة الملعب الرياضي، وكان بالملعب ممشى ظليل يؤثره أرسطو وتلاميذه، ومن أبرزهم: ثيوفراسطوس، بوديموس، وستراتو، وديودروس، وأندرونيقوس، وكان يحاضرهم ويناقشهم وهو يقطع الممشى جيئة وذهاباً، جمع بين المحاضرة والرياضة، فالفلسفة المشائية هي إذن الأرسطية. أي فلسفة أرسطو ومن أخذوا عنه، وتلقوا عليه مفاهيمه ومناهجه.

المطلق The Absolute

مصطلح يستخدم في الفلسفة المثالية يدل على الموضوع الأبدي، واللامتناهي، وغير المشروط، والكامل والذي لايتغير، أي (الكامل في ذاته)، الذي لا يتوقف على أي شيء آخر عدا نفسه، ويحتوي في ذاته على كل شيء في الوجود. ويخلق كل شيء موجود. والمطلق في الدين هو (الله)، وهو في فلسفة فيخته (الأنا)، وفي فلسفة هيغل المبدأ الكلي (الروح المطلق)، وفي فلسفة شوبنهور (الإرادة)، وفي فلسفة برجسون (الحدس) والمادية الجدلية تنحي مفهوم المطلق جانباً باعتباره مفهوماً غير علمي.

المعتزلة Mu`tazila, Rationalists

فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول. يرجع اسمها إلى اعتزال إمامها واصل بن عطاء بمجلس الحسن البصري، لقول واصل بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، خلافاً لقول الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، ولقول المرجئة أن مرتكب الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق. ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ـ ومن أشهر رجالها: واصل ابن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو هزيل، وإبراهيم النظام، والجاحظ، والأخرى ببغداد ـ ومن أشهر رجالها: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار وثمامة بن الأشرس.

رفضوا الوظائف الإدارية ليتفرغوا للبحث والمناظرة، ثم انغمسوا في السياسة. وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم، وأهمها العدل والتوحيد. والمنزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المعلوماتية، علم المعلومات Informatics

دراسة الطرائق المستخدمة في نشر المعلومات وحفظها والآليات التي تيسر هذا النشر والحفظ بغية تطبيق التقنيات التي يقوم عليها ذلك كله في مختلف الميادين العلمية والإدارية والصناعية والتجارية والاجتماعية وغيرها.

والمعلوماتية ترتبط أشد الارتباط باستخدام الحاسبات الإلكترونية وما إليها. وهي علم حديث نشأ وتطور بعد الحرب العالمية الثانية.

الموضوعية Objectiveness

هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره.

وهي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها مستقلة عن النفس المدركة إدراكاً كاملاً، وأن بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافياً.

الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة، أو الغيب) Metaphysics

علم وراء الطبيعة، وهي تدرس المبادئ العليا لكل ماهو موجود، والتي لاتبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل. لكن في العصر الحديث فهمت الميتافيزيقا على أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة.

النخبة، الأقلية الحاكمة Elite

جماعة أو نخبة من الأفراد يعترف بعظمتها في التأثير والسيطرة على شؤون المجتمع. إن أول من كتب حول موضوع النخبة أو الأقلية الحاكمة العلماء (بارتيوا وموسكا وميتشل) الذي قالوا بأن النخبة هي الطبقة الحاكمة التي تشكل الأقلية من أبناء الشعب. وهذه الطبقة يمكن تمييزها عن الطبقة المحكومة في معيار القوة والسلطة، حيث إنها تتمتع بلسطان القوة والنفوذ والتأثير أكثر مما تتمتع به الطبقة المحكومة في المجتمع.

النسبية Relativism

هي الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية.

وبالتالي فإن كل مدرك نسبي ويقابلنا في التحليل العلمي عنصر النسبية والحتمية.

النقدية Criticism

المذهب النقدي، وهو مذهب كانط، وكل فلسفة مثالية تقول: بأن العقل ينشئ المعرفة وفقاً لصوره ومقولاته، إلا أن هذه الصور والمقولات التي تنطبق على عالم التجربة، ولا تنطبق على عالم الشيء بذاته.

نهاية التاريخ End Of History

عبارة تعني أن التاريخ بكل ما يحويه من تراكيب، وصيرورة سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونياً تماماً خالياً من التدافع والصراعات، إذ إن كل شيء سيُرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء، وسيسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه وسيجد حلولاً نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه.

وهذا المصطلح ينتمي إلى عائلة من المصطلحات التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية والتي تعني انتهاء شيء ما والقضاء عليه، وغالباً ما يكون هذا الشيء هو الجوهر الإنساني، كما ظهر متعيناً في التاريخ واستخدم هذا المصطلح نهاية التاريخ بشكل أكثر شمولية في كتاب (نهاية التاريخ) لفرنسيس فوكاياما الذي يرى أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر، فهو عند هيغل الدولة الليبرالية وعند ماركس المجتمع الشيوعي. ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن ألحق الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت أشكال الحكم السابقة.

الهوية Identity

عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره أي تحديد حالته الشخصية، ومن السمات التي تميز الأفراد عن بعضهم الاسم والجنسية والسن والحالة العائلية والمهنة إلخ...

وتنص القوانين عادة على إثبات صفة الفرد بمقتضى بطاقة شخصية، وتساعد هذه البطاقة الفرد في تسهيل معاملاته المختلفة مع الجهات التي تطالب بإثبات شخصيته.

أما مبدأ الهوية المقصود به أن الموجود هو ذاته أو هو ما هو ويهيمن هذا المبدأ على الأحكام والاستدلالات الموجبة، ومن شأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشيء، وما عداه، وأن لا نضيف للشيء ما ليس له.

الواحدية Monism

مذهب فلسفي يؤمن بأن الأساس وراء كل الوجود مصدر واحد.

ويوجد مذهب واحدي مادي، ومذهب واحدي مثالي.

والماديون يرون أن المادة أساس العالم. بينما المثاليون يرون الروح أو الفكرة هي الأساس.

وفلسفة هيغل أكثر الاتجاهات المثالية لمذهب الواحدية اتساماً.

أما الواحدية المادية فتتمثل في المادية الجدلية التي تبدأ من الحقيقة القائلة بأن العالم بطبيعته مادي، وأن كل الظواهر في العالم ليست سوى أشكال متنوعة للمادة المتحركة.

الوثنية Paganism

الاسم الذي كان يطلقه المسيحيون والمسلمون الأُول على المشركين الذين يعبدون الأوثان، بوساطة طقوس يقوم بها الفرد نحو الأوثان التي يعبدها، والأوثان عادة تصنع على صورة الحيوان أو الإنسان، ويعتقد أنها مقر ذات فوق طبيعية تؤدى أمامها طقوس العبادة.

وقد كان الإنسان البدائي يعزو قوة خاصة لبعض الأطعمة وكان يعبر عن اتجاهه نحو تشبيه الأشياء بالإنسان بنحت الصفات البشرية من الأحجار أو الأشجار وبذلك يجعلها مقدسة.

الوجودية Existentialism

فلسفة الوجود، ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وفرنسا. وهي مدرسة فلسفية تقول بأن الوجود الإنساني سابق على الماهية؛ أي أن الإنسان صانع وجوده، بغض النظر عن أي عوامل متحكمة فيه. وأن العقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، والإنسان يستبد به القلق عند مواجهة مشكلات الحياة، وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، وإذن فوجوده العقلي يسبق ماهيته.

كما تؤمن الوجودية بالحرية المطلقة، التي تمكن الفرد من أن يمتع نفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه.

أثرت الوجودية تأثيراً كبيراً في الأدب والفن الحديث.

الوضعية Positivism

تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود ...إلخ) باعتبارهما (ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة. ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها. لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

الوطنية Patriotism

الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه.

ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التنشئة الأولى، ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة. والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند إلى التفكير بقدر ما تستند إلى استجاباته العاطفية.

يوتوبيا، المدينة الفاضلة Utopia

المجتمع الخيالي يحقق سعادة الإنسان الخالية من النقائص البشرية. كما يعيش الأفراد في هذا المجتمع بدون أي صراع أو تنافس بينهم وما إلى ذلك من المساوئ التي تحدث عن التفاعل البشري في كل مجتمع بشري سواء في الماضي أو في الحاضر.

وتستخدم الكلمة اليوم للدلالة على مشروع للنهوض الاجتماعي من المستحيل تحقيقه.

* * *

HORIZONS OF A CONTEMPORARY ARABIC PHILOSOPHY

Āfāq Falsafah ‘Arabīyah Mu‘āṣirah

Dr. Abū Ya‘rub al-Marzūqī   Dr. Tayyib Ṭīzīnī

هل يمكن إنشاء فلسفة عربية معاصرة متميزة عالمياً؟

سؤال كبير يحتاج إلى جهود مكثفة من النخب الفكرية العربية للسعي في بناء هذا المشروع الحضاري التاريخي.

- ما الذي يحول بيننا وبين النظر العقلي الفلسفي؟
- هل هو الغرب الذي نلهث وراءه في كل صغيرة وكبيرة؟
- أو هو طبيعة تفكيرنا غير العقلانية أو أن لغتنا ليست لغة فكر وثقافة؟
- أو لأن المفكرين الإسلاميين قد أضاعوا الفرصة بالسعي وراء تعقيل الدين وتديين العقل؟

هناك العديد من الأسئلة التي يطرحها هذا المشروع الحضاري.

وفي هذه المحاورة يحاول مفكران عربيان مرموقان في مجال الفكر والفلسفة الخوض في غمار هذا الموضوع الصعب لاستخلاص أنساق فكرية تصلح لبناء فكر عربي أصيل ومتميز.

AR AL-FIKR
0 Forbes Ave., #A259
sburgh, PA 15213
U.S.A
: (412) 441-6226
: (775) 417-0836
mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-953-2
9 781575 479538